Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento

MONDOLFO

Guía bibliográfica de la filosofía antigua



RODOLFO MONDOLFO

EL PENSAMIENTO ANTIGUO

Traducción del italiano por SEGUNDO A. TRI
Cuarta edición: 15 -1 - 1959

EDITORIAL LOSADA, S. A. BUENOS AIRES

Índice

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN

Este libro tiene la intención de ofrecer a los amigos de la cultura, y especialmente a los jóvenes estudiantes de las Universidades, una historia del pensamiento antiguo expuesta por la palabra viva de los autores y de las fuentes originales, más bien que por una nueva meditación personal del historiador.

En la misma idea se inspiraba hace un siglo (1838) la compilación de la Historia philosophia graecae et romanae ex fontium locis contexta, de Ritter y Preller, reelaborada y ampliada después por otros, en las ediciones sucesivas, hasta la IX, de 1913. Obra merecidamente famosa, pero que, transcribiendo los textos en la lengua original griega, permanecía accesible sólo a quien poseyera adecuadamente esa lengua, por lo que su utilización quedó limitada a ejercitaciones filológicas en las Universidades. Tuvieron, en cambio, un uso más amplio, en varios países, antologías de pasajes o escritos traducidos, pero que no contentan una exposición histórica sistemática y orgánica de la filosofía antigua.

En cambio, mi intención y mi esfuerzo se han dirigido a hacer derivar, de los pasajes elegidos, y traducidos fielmente, el pensamiento de los autores, de manera orgánica, en su íntima conexión lógica, es decir, en presentar no una simple antología, sino una verdadera historia del pensamiento antiguo. Para lograr este fin, no me había evitado trabajo ni atenciones para la primera edición del libro, aparecida en Italia en 1929 y acogida muy favorablemente por el público y la crítica.

Ahora, para esta edición castellana, he renovado mi esfuerzo, agregando nuevas partes de texto y anotaciones, y rehaciendo muchas otras, para corresponder mejor, también, a los nuevos resultados de recientes estudios. He incorporado al libro, además, la síntesis histórica, que en la edición italiana, se hallaba separada, para uso de los estudiantes, y he agregado, finalmente, una bibliografía sistemática, que pueda servir de orientación a quien desee profundizar el estudio de alguna de sus partes.

Me lisonjeo de ofrecer así, a los lectores, la posibilidad de acercarse más directa y eficazmente al pensamiento antiguo, que con la lectura de un manual de historia. si consigo este intento, y logro hacerme útil a la cultura de los países de lengua castellana, tan férvidamente amantes del saber, tendré la satisfacción de haber podido expresar de alguna manera mi profunda gratitud a esta noble nación Argentina, que me fue generosamente amplia de hospitalaria y cordial acogida.

RODOLFO MONDOLFO.

Universidad Nacional de Córdoba, invierno de 1942.

PREFACIO A LA CUARTA EDICIÓN

El favor otorgado por la critica y el público a este libro, que llega ahora a su cuarta edición, me ha estimulado a introducir en el mismo un perfeccionamiento, ofreciendo a los lectores interesados en el estudio del pensamiento antiguo una orientación bibliográfica más completa y orgánica que la presentada en las ediciones anteriores.

Agrego por lo tanto a esta edición una sistemática Guía bibliográfica de la filosofía antigua, que confío pueda llenar un vacío existente en la actual bibliografía castellana. Quiero demostrar por este medio mi agradecimiento a los lectores por la simpatía constante con la cual han acompañado mi libro.

R. MONDOLFO Buenos Aires, noviembre de 1958.

INTRODUCCIÓN

LOS ORÍGENES Y LOS ELEMENTOS PREPARATORIOS DE LA FILOSOFÍA GRIEGA.

1 EL PROBLEMA DE LAS DERIVACÍONES DE LAS CULTURAS ORIENTALES; LAS CONCEPCIONES CIENTÍFICAS Y LOS CONCEPTOS ESPECULATIVOS ORIENTALES.

[En sus comienzos, la historia de la filosofía griega se encuentra frente al muy discutido problema de los orígenes, que se refiere particularmente a las relaciones de la ciencia y de la filosofía helénicas, con la precedente sabiduría oriental. Las grandes civilizaciones orientales (es decir, sumeria y caldea o asirio-babilónica, irania, egipcia, fenicia, etc.), con las cuales la civilización pre-helénica (egea o creto-minoica) había estado ya en relaciones directas o indirectas, han ejercido influencias reconocidas por todos, también en la cultura helénica, en los distintos campos de la técnica y del arte, de los mitos y de las ideas religiosas. Ya Heródoto, Platón, Aristóteles, Eudemo y Estrabón, hacían proceder de los caldeos, egipcios y fenicios, ciencias cultivadas después por los griegos, tales como la astronomía, la geometría y la aritmética, y Platón hacía alabar por el viejo sacerdote egipcio, la antigüedad de su sabiduría, frente a la infancia de la griega].

Los griegos aprendieron de los caldeos el uso del cuadrante solar, el gnomón y las doce partes del día. (HERÓDOTO, II, 109).

Así, ya se hallaban constituidas todas las artes (dirigidas a las necesidades y a la comodidad del vivir), cuando se descubrieron estas ciencias, que no se aplican al placer ni a las necesidades de la vida, y aparecieron primeramente en aquellos países, donde había quienes disfrutaban del ocio y las comodidades suficientes para dedicarse a las ocupaciones intelectuales. Por eso en Egipto, antes que en otras partes, se constituyeron las disciplinas matemáticas, porque allí le estaba concedida a la casta sacerdotal esa comodidad. (ARISTÓTELES, Metafísica, I, 1, 981,b).

Un extranjero (bárbaro), fue el primero en observar estas cosas (astronómicas). Pues un antiguo país nutrió los primeros observadores de estas cosas que, por la belleza de la estación estival de la que Egipto y Siria gozan abundantemente, observaban, por decir así, siempre visibles todas las estrellas, como aquellos que habitaban comarcas del mundo, siempre alejadas de nubes y lluvias. Y desde allá han llegado (estas nociones astronómicas) a todas partes, aun aquí (en Grecia), conocidas desde tiempo extremadamente antiguo e infinito. . . Pero fijemos bien en la memoria que lo que nosotros, griegos, hemos tomado de los extranjeros (bárbaros), esto ha sido, al fin, perfeccionado por nosotros. (Epinomis platónico: escrito probablemente, por FILIPO de Opunte, 987a, 987e).

¡Oh Solón, Solón!, vosotros, griegos, sois siempre niños. . . No poseéis aún ciencia que, por efectos del tiempo, haya llegado a ser antigua. . . En cambio, en este país (Egipto) . . . lo que es transmitido, se considera que sea lo más antiguo que exista (PLATÓN, Timeo, 22b., 23).

[Pero la crítica histórica del siglo XIX ha objetado, a la creencia en una derivación de la ciencia y de la filosofía griega de la oriental (afirmada especialmente por el helenismo tardío y por algunos orientalistas modernos), que las culturas orientales no podían dar a los griegos aquello que ellas mismas no poseían, es decir, el espíritu científico y el procedimiento lógico de la investigación. Se observó que la astronomía caldea con todas sus observaciones y registros, permaneció tiendo simple astrología, cuyo fin esencial era el horóscopo; la geometría egipcia, permaneció limitada a una técnica de medidas para fines prácticos, especialmente de agrimensura; las matemáticas de Egipto y de Caldea se detuvieron en los cálculos empíricos, sin elevarse a las exigencias lógicas de la demostración; por lo tanto, todas ellas representarían un estadio pre - científico, que el genio griego «pero bien pronto por virtud propia, convirtiéndose en el creador de la ciencia y de la filosofía.

Estudios más recientes, han vuelto a revalorizar nuevamente, en parte, la ciencia mesopotámica y egipcia, reconociendo, junto a la técnica dirigida a fines prácticos y utilitarios, también, a veces, un interés científico desinteresado, una tendencia hacia la generalidad y un encaminamiento a la racionalidad. Y junto a esta iniciación de investigación científica (reconocida entre los babilonios, especialmente en las matemáticas, y entre los egipcios, particularmente en la medicina), se admite también, en las culturas orientales, dentro de la especulación religiosa, la existencia y la formación de conceptos, envueltos, es cierto, en formas míticas, pero capaces de desenvolvimientos filosóficos. Recordemos los principales: 1) La idea de la unidad universal, afirmada entre egipcios y mesopotámicos, bajo la forma de unidad divina, en vagas formas de panteísmo ("el dios de los

innumerables nombres, que crea los propios miembros, que son los Dioses"; "el Uno único, padre de los padres, madre de las madres"; "suma de las existencias y de los seres", del cual surge todo devenir, que luego refluye en él); 2) la cosmogonía, concebida, en mi distintas exposiciones, como pasaje de la unidad caótica indistinta primordial a la distinción de los seres, es decir, como pasaje del caos (caos acuoso: Tiamat, en Babilonia; Nun, en Egipto) y de las tinieblas al orden y a la luz (con Marduk, en Babilonia, Ra o Rie, en Egipto); 3) las distintas explicaciones dadas al proceso cosmogónico, ya sea por la potencia intrínseca del mismo principio caótico originario (como en Babilonia Tiamat "madre de la totalidad, creadora de todas las cosas"), o por la intervención de un espíritu sobre la materia que contiene los gérmenes de todos los seres (como Atón Ra, el espíritu que asciende sobre las aguas de Nun, en la cosmogonía egipcia de Heliópolis), o a través de la lucha entre las potencias opuestas del caos γ del orden, de las tinieblas y de la luz, de la muerte y de la vida, del odio y del amor (Set y Horus, en Egipto; Tiamat y Marduk, en Babilonia); 4) la visión de una conexión y simpatía universal, que une a todos los seres en la naturaleza; 5) la noción de una necesidad o ley que los gobierna todos, y la concepción de esta ley como retorno cíclico universal que se cumple en el gran año cósmico, con un periódico retorno de todas las cosas; 6) la idea de un dualismo entre cuerpo mortal y alma inmortal, y la preocupación de la ultratumba y del juicio de los muertos que se enlaza (como aparece en el Libro de los muertos egipcio) al desarrollo de las exigencias éticas de la justicia y de la pureza moral.

Son todos elementos fecundos en desenvolvimientos filosóficos, fáciles para transmitirse en la vestidura del mito, bajo la cual, precisamente se han difundido, de la una a la otra, en las antiguas culturas orientales. Como ha escrito un autorizado orientalista contemporáneo (G. FURLANI, Il poema della creazione: Enuma Elis, Bologna, 1934, p. 19), "en los últimos decenios se ha comenzado a comprender que todo el Oriente antiguo, ha poseído siempre una civilización discretamente uniforme, formada de innumerables y complicadísimos contactos, intensos y continuos, entre sus seis o siete civilizaciones, de la elamítica a la egipcia, de las micrasiáticas a la súmera". Elementos importantes de estas culturas, desde la técnica a los mitos, se habían transmitido ya a la civilización prehelénica a través de contactos, directos o indirectos; que luego tornan a transmitirse a la cultura griega. Y no deja de tener significación el hecho de que la ciencia y la filosofía griega nacen y se afirman primeramente en las colonias de Asia Menor y en la época (entre los siglos VII y VI) en que Mileto, Samo, Éfeso, etc., habían intensificado sus relaciones directas con el Egipto, e indirectamente con la Mesopotamia y el Irán, especialmente a través de Fenicia y Lidia.

Damos aquí, en breves citas, algunas pruebas de las cosmogonías y teorías cósmicas orientales: dos citas relativas a las derivaciones del cosmos de un caos acuoso primordial (como en el mito griego del Océano y en la cosmología de Tales) en la cosmogonía babilonia y la egipcia; la otra relativa a la idea del gran año, en el que, periódicamente, se desarrollaría el ciclo cósmico].

Cuando (todavía) por encima no estaba nombrado el cielo; por debajo la (tierra) firme no tenía (todavía) un nombre, el Apsu primero su generador, Mummu y Tiamat, la generadora de todas ellas —, se mezclaban sus aguas entre sí — (todavía) no se habían construido mansiones para los Dioses, y la estepa no era visible aún, — cuando (todavía) no había sido creado ninguno de los dioses, — y ellos no tenían (aún) un nombre y los destinos no habían sido asignados a ninguno de ellos, — fueron procreados los dioses en medio de ellos. . . (Enuma Elis, poema babilonio de la creación: exordio).

[Apsu es el abismo primordial; Mummu, el ruido de las aguas; Tiamat. el Océano universal; que forman, conjuntamente, el Caos acuoso originario, antes que nazca y tenga nombre algún otro Dios. Sigue después la historia del nacimiento de los otros dioses (seres y fuerzas cósmicas) y de la formación del cosmos y de la gran lucha entre las divinidades primordiales o fuerzas del caos tenebroso y las divinidades o fuerzas de la luz y del orden cósmico, que termina con la victoria de estas últimas].

Al principio era Nun, masa líquida primordial, en cuyas infinitas profundidades flotaban confusos los gérmenes de todas las cosas. Cuando comenzó a brillar el Sol, la Tierra fue allanada y las aguas separadas en dos masas diferentes: una engendró los ríos y el Océano: la otra, suspendida en el aire, formó la bóveda del cielo, las aguas de lo alto, en las cuales, astros y dioses, transportados por una corriente eterna, se pusieron a navegar (MÁSPERO, Hist. anc. des peuples de l'Orient, 27, resumiendo antiguos papiros egipcios).

[El Sol, Atón Ra, es el espíritu que sube sobre las aguas, y da lugar así a la primera tríada cósmica, de la cual se deriva después toda la enéada divina de los elementos y de las potencias cósmicas],

Beroso (babilonio) que ha interpretado Belo, dice que el año cósmico se cumple por el curso de las estrellas, y lo afirma con tal segundad, como para determinar el momento de la conflagración y del diluvio. (SÉNECA).

[En el gran año cósmico, que es el período en el cual se cumple el eterno retorno de las vueltas cósmicas, el verano corresponde a la época de la conflagración, y la del diluvio universal, a su invierno. Beroso, sacerdote caldeo del siglo III a. de C., eco de antiguas tradiciones de Babilonia, lo calculaba en 432.000 años (Cfr. Fragm. historic, graec., frag. 4 de Beroso), pero los autores griegos lo calculaban entre los 10 y los 30 mil años, a lo sumo].

2. LOS ELEMENTOS PREPARATORIOS EN LA REFLEXIÓN RELIGIOSA Y MORAL DE LOS GRIEGOS.

a) El nacimiento de la reflexión y de la investigación: admiración (Conciencia de no comprender o conciencia de los problemas):

[A pesar de que los griegos pudiesen haber obtenido de las culturas orientales, numerosos y fecundos elementos de conocimientos y estímulos de reflexión, sin embargo, ellos, que eran arrastrados, en su misma actividad de mercaderes γ colonizadores (como ARISTÓTELES, Constitución de los atenienses, cap. XI, dice de Solón), por el doble deseo de "comerciar y de ver", hallaban un aguijón eficacísimo para la creación de la ciencia γ de la filosofía en su innata y característica curiosidad. Y los documentos y las noticias que tenemos acerca de su actividad intelectual anterior al surgimiento de las primeras escuelas filosóficas, demuestran un vivo fermento de pensamiento, que iba preparando el desarrollo de la filosofía, la que, por otra parte, en su significado más general de reflexión del hombre sobre sí mismo, sobre la vida y el mundo, es tan antigua como la humanidad pensante].

Precisamente, es característico del filósofo este estado de ánimo: el de la maravilla, pues el principio de la filosofía no es otro, y aquél que ha dicho que Iris (la filosofía) es hija de Thaumante (la maravilla), no ha establecido mal la genealogía (PLATÓN, Teeteto, 155 d).

En efecto, la maravilla ha sido siempre, antes como ahora, la causa por la cual los hombres comenzaron a filosofar. Al principio se encontraron sorprendidos por las dificultades más comunes; después, avanzando poco a poco, plantearon problemas cada vez más importantes, tales, por ejemplo, como aquellos que giraban en torno a los fenómenos de la luna, del sol o de los astros, y finalmente los concernientes a la génesis del Universo. Quien percibe una dificultad y se admira, reconoce su propia ignorancia. Y por ello, desde cierto punto de vista, también el amante del mito es filósofo, ya que el mito se compone de maravillas (ARISTÓTELES, Metafísica, I, 2, 982b).

b) la primera forma de la reflexión: el mito y su parentesco con la filosofía. — La unidad primordial inmediata entre los problemas humanos y los problemas cósmicos.

— También el amante del mito es, en cierto modo, un filósofo, ya que el mito se compone de maravillas. (ARISTÓTELES, loc. cit.). Los antiguos, más aún, antiquísimos, (teólogos), han transmitido por tradición a nosotros sus descendientes, en la forma del mito, que los astros son dioses y que lo divino abraza toda la naturaleza entera. . . Se suele decir que los dioses tienen forma humana, o se transforman en semejantes a otros seres vivientes. . . Pero, si se deja de lado todo lo demás, y se guarda lo esencial, es decir, que se creyó que las sustancias primeras eran dioses, pudiera pensarse que esto se afirmó por inspiración divina, y, probablemente de toda arte y filosofía. . . perdidas (en las catástrofes cósmicas cíclicas), estas opiniones se han salvado hasta ahora, casi como reliquias (de la más antigua sabiduría). Y en esta medida, se han manifestado las opiniones de los padres y de los primeros progenitores (ARISTÓTELES, Metafísica, XII, 8, 1074b).

Hay algunos que creen que, también los más antiguos, que vivieron mucho tiempo antes que la generación presente, los primeros en tratar de los dioses, han pensado de la misma manera (que Tales) respecto a la naturaleza, ya que hicieron de Océano y Tetis los progenitores de la generación, y el agua, llamada por los poetas Estigia, la presentaron como juramento de los dioses: ahora bien, lo más venerable es lo que es más viejo, y la cosa más venerable de todas, es el juramento. (ARIST., Metaf., I, 3, 983b).

Pudiera sospecharse que el primero en buscar un principio de este género (es decir, una causa de la que derive el movimiento de los seres), haya sido Hesíodo o cualquier otro, si (antes que él) colocó, en los seres, como principio, el Amor (Eros) o el Deseo, como Parménides lo hizo después. Ya que, también éste reconstruyendo la génesis del universo, dice: "Como el primero entre todos los dioses, ella (la divinidad que rige el universo) creó a Eros". Y Hesíodo: "El primero entre todos los dioses fue el Caos, después la Tierra de amplio seno, y Eros, que sobresale entre todos los inmortales" — expresando la necesidad, en los seres, de una causa que mueva y una las cosas (ARIST. Metaf., I, 4, 984).

[La forma mítica y antropomórfica de esta primera reflexión sobre la naturaleza, no impide el reconocimiento de los mismos problemas que después serán objeto de la filosofía naturalista. Aristóteles ya estaba plenamente convencido de ello.

Pero el antropomorfismo mitológico de esta primera especulación, tiene gran importancia en otro aspecto: que nos muestra que los problemas cósmicos, son concebidos inicialmente en la forma de

problemas humanos, es decir, se hallan modelados sobre la norma de éstos, con la personificación de los elementos naturales y la concepción de sus relaciones como si estuviesen gobernados por las mismas fuerzas que rigen las relaciones entre los hombres. Lo que significa (evidentemente) que al contemplar y tratar de comprender la naturaleza, el pensamiento mítico posee ya (y, por lo mismo, puede emplear) los conceptos relativos al mundo humano: o sea, que la reflexión sobre el mundo humano ha precedido a la reflexión sobre el mundo natural, que por ello, en su primer surgir, se enlaza y se apoya en aquélla. Y esta observación, tan evidente como olvidada, basta para trastrocar las convicciones tradicionales (lugar común de la historiografía), de que la atención del hombre se vuelve hacia la naturaleza física, antes que hacia el mundo humano y que por ello la filosofía comienza como cosmología, para transformarse en antropología, sólo en una segunda y tardía fase. En realidad, la precedencia de la forma mitológica demuestra lo opuesto, y (lo que no es de menor importancia), también la filosofía naturalista, en su surgimiento, conserva primeramente, en parte, la forma mitológica antropomórfica, demostrando mantener su dependencia de las observacíones y meditaciones del mundo humano. Lo que no pasaba inadvertido para Aristóteles, tal como aparece en los pasajes arriba citados, y había sido ya claramente visto por Platón, cuando señalaba que los elementos naturales están personificados por los cosmólogos, que conciben, entre ellos, las relaciones recíprocas como matrimonios, generaciones y luchas, gobernadas por las fuerzas opuestas del Amor y del Odio.

"Me parece que cada uno de ellos (los filósofos que quieren definir cuáles y cuántas son las cosas) nos relata una especie de mito, como si fuésemos niños: uno, que los seres son tres, y que algunas veces, se combaten entre sí, y otras, habiendo entablado amistad, nos hacen asistir a sus bodas, nacimientos y educación de la prole. Otro, diciendo que son dos (húmedo y seco o calor y frío), los une y los desposa. La estirpe de los eleatas, entre nosotros, que comienza desde Jenófanes, o quizá antes, nos relata sus mitos, como si lo que se llama "todas las cofas", fuese una sola cosa. Ciertas musas jónicas (Heráclito) después, y algunas sicilianas posteriores a ellas (Empédocles), concuerdan en pensar que ofrece mayor seguridad entrelazar distintos mitos entre si, y decir que ¿ser es múltiple y uno, y que es mantenido unido por el odio y el amor" (Sofista, 242c).

A estas observacíones debe agregarse, que no sólo las cosmogonías filosóficas se modelan en parte sobre las precedentes teogonías míticas, dominadas por las relaciones de generación y de lucha, sino que el mismo concepto de cosmos es tomado del mundo humano (el acomodamiento, el orden de la danza, el orden de los ejércitos) para ser aplicado a la naturaleza, y que la idea de la ley natural ce presenta al comienzo como idea de justicia (Díke), con la pena del talión para toda infracción: o sea que toda la visión unitaria de la naturaleza no es sino una proyección en el universo de la visión de la polis (sociedad y estado de los hombres). La primera reflexión sobre la naturaleza, se enlaza siempre, pues, α la reflexión sobre el mundo humano, que debe haberla precedido para poder darle los propios cuadros y conceptos directivos]

3. LOS PRIMEROS PROBLEMAS RELATIVOS AL UNIVERSO:

[Teniendo presente las observaciones ya hechas, sobre la dependencia inicial de la primera reflexión sobre la naturaleza de la precedente reflexión sobre e] mundo humano, podemos, sin inconvenientes, seguir el orden acostumbrado en la exposición y examinar las meditaciones relativas al universo antes de las que se refieren al hombre. Este es así orden lógico de exposición, que no quiere significar orden cronológico de presentación histórica].

I) El problema de los orígenes cósmicos en HOMERO. — Océano generador de los dioses, y Tetis madre (litada, XIV, 201 y 302).

[La leyenda de Océano progenitor de todos los dioses — es decir, la derivación del cosmos de un principio húmedo — nos transporta nuevamente a la civilización pre-helénica (egea), de la que Hornero era el eco. Se trata del mito ya común a todas las antiguas civilizaciones orientales — babilonia, egipcia, hebraica, fenicia, a.c. — del cual hemos referido ya pruebas relativas a Babilonia y a Egipto. La interpretación cosmogónica del mito, como se ha visto, había sido afirmada en Grecia ya antes de ARISTÓTELES:

"Hay algunos que creen que, también los más antiguos, que vivieron mucho tiempo antes de la generación presente, los primeros en tratar sobre los dioses, han pensado de la misma manera (que Tales) respecto a la naturaleza, ya que hicieron de Océano y Tetis los progenitores de la generación, y hacían jurar a los dioses por el agua, llamada por sus poetas "Estigia", considerándola la cosa más venerable, o sea más antigua de todas". (Metafísica, I, 983, b).

Entre los "algunos" de los que habla Aristóteles, se hallaba también Platón. "Como, a su vez, Homero dice que Océano es generador de los Dioses y Tetis la madre, y, según creo, también Hesíodo, en algún lugar. También Orfeo dice: Océano, el de las bellas ondas, fue el primero que — introdujo las bodas, él que desposó a Tetis, — su hermana nacida de la misma madre". (Cratilo, 102, b).

También EUDEMO consentía en ver aquí expresado el pensamiento de Homero sobre el origen de las cosas; pero más tarde, el neoplatónico DAMASCIO, objetaba: "No debe aceptarse lo dicho por Eudemo, de que Homero comience por Océano y Tetis, porque parece que él sabía que también la Noche es una divinidad tan inmensa, que el mismo Zeus la honra: "pues se contuvo de realizar ninguna cosa ingrata a la Noche, que se abisma". (Iliada, XIV, 261). Pero también Homero ha comenzado por la Noche".

En el pasaje en el que se apoya Damascio, la Noche es llamada también: "domadora de los dioses y de los hombres" (259)].

II. Problemas del cosmos en HESÍODO:

a) los orígenes: el ser primordial (Caos), la fuerza motora y generadora (Eros), y las sucesiones de las generaciones. — "Decidme, ¡oh Musas de las moradas olímpicas!, cuál de los dioses fue el primero. Antes que todas las cosas, fue el Caos, y después la Tierra (Gea) de amplio seno, asiento siempre sólido de todos los Inmortales que habitan las cumbres del nevado Olimpo, y el Tártaro tenebroso enclavado en las profundidades de la Tierra espaciosa, y Eros, el más hermoso entre los Dioses Inmortales, que libra de todas las preocupaciones y subyuga en el ánimo de todos los Dioses y todos los hombres la mente y el consejo prudente. Y del Caos nacieron Erebo y la negra Noche (Nix); y de la Noche nacieron el Éter y el Día (Hémera), pues los concibió al unirse con Erebo. Y primero engrendró la Tierra al Cielo estrellado (Urano), similar a ella en grandeza, para que todo lo cubriese y fuese segura morada para los Dioses dichosos. Y engendró después los grandes Montes, agradables moradas de los Dioses y de las Ninfas, que habitan las montañas llenas de valles. Concibió después a Ponto, el mar indomable y estéril, que al hincharse bate furioso, pero sin (el concurso) de amoroso abrazo. (Teogonía, 113 y siguientes).

[A este relato de la generación de los Dioses, que prosigue en larga serie y pretende ser historia de la generación de todos los seres cósmicos, le sigue, en Hesíodo, el relato de las luchas enormes que surgen entre las divinidades hostiles, que quiere ser historia de los tremendos conflictos entre las grandes fuerzas cósmicas. Estas teomaquias concluyen con la victoria de Zeus, es decir, de las fuerzas del orden y de la luminosidad del cosmos. En las descripciones, que acompañan el relato de la lucha, se hallan expresadas ideas cosmológicas que han influido sobre distintas concepciones de los filósofos naturalistas posteriores. Daremos algunos ejemplos].

b) la Tierra, el Cielo, el Tártaro. — "Tan lejos como se halla el Cielo de la Tierra, así está el Tártaro nebuloso separado de ella. Pues, precipitando un bólido de bronce desde el cielo, rodando nueve noches y nueves días, llegaría a la tierra en el décimo día, y, a su vez, precipitando desde la tierra un bólido de bronce, después de rodar nueve noches y nueve días, llegaría al Tártaro el décimo día. Un recinto de bronce lo rodea, y a su alrededor, la noche muestra su triple faja de sombras en la entrada, y por encima están las raíces de la tierra y del mar inmenso" (Teogonía, 720 y ss.).

[Se ve aquí una concepción de grandiosa vastedad, que aparece más evidente cuando se piensa en el valor místico de números perfectos, atribuido al 9 y al 10, días de caída y del arribo a término del bólido que se precipita desde el cielo hacia la tierra y desde la tierra hacia el Tártaro. Esta concepción teogónica, influirá sobre la visión de la infinitud en los cosmólogos presocráticos: la idea de la raíz de la tierra y del mar, que se extiende hacia el Tártaro, dará a Jenófanes el estímulo para afirmar que las raíces de la Tierra se prolongan por debajo al infinito, para eliminar así el Tártaro].

c) la persistencia del Caos en los confines, como continente del cosmos: las tempestades del Caos, preparación de la idea del ciclo de formaciones y disoluciones de los cosmos. Y allí, más allá de todas las cosas, se hallan las fuentes y los límites de la Tierra oscura, y del Tártaro nebuloso y del mar infinito y del cielo estrellado; fuentes y límites terribles, tenebrosos, que los Dioses odian: es el gran Abismo (casma) ; y ni aún bastaría todo un período astronómico, para que las cosas llegaran a tocar su fondo, después de haber traspuesto sus puertas al principio, sino que serían llevadas de acá para allá por horribles tempestades; prodigio espantoso también para los Dioses inmortales; y allá, cubierta de profundas nubes, se hallan las terribles moradas de la Noche tenebrosa. (Teogonía, 736 y ss.).

[Así, el Caos, que algún intérprete, equivocadamente, cree desaparecido en Hesíodo con la formación del cosmos, persiste como continente, fuente y término de todas las cosas, más allá todavía, de todas ellas. De ahí proviene, en los cosmólogos jonios, la idea del infinito primordial, que permanece como continente de los cosmos, fuente y término de su devenir. También aquí, en su tempestuosidad, el Caos demuestra ser una amenaza para la conservación del cosmos, ya que se perfila la idea de una posibilidad de disolución (y de formación cíclica). Y mucho más aún, porque las tempestades del Caos podían sugerir la idea, que parece haber extraído de ellas Anaximandro, de la formación de remolinos tempestuosos, por medio del movimiento rotatorio de los cuales se distribuiría la materia, de acuerdo a la densidad y a la gravedad, en un orden concéntrico que significa la formación de un cosmos en cada torbellino. Así resultan cosmos coexistentes en multiplicidad infinita, de la multiplicidad infinita, de los torbellinos, surgidos en el interior de las múltiples tempestades que agitan el Caos].

III. Los ÓRFICOS: a) Los primeros seres divinos, la Noche, la función cósmica de Eros y las generaciones divinas. En el principio, sólo existían el Caos y la Noche, el negro Erebo y el profundo Tártaro, pero todavía no habían nacido la Tierra, ni el aire, ni el cielo. Y la noche, en los infinitos rincones de Erebo, engendró el primero de entre todos los Huevos de negras alas, y de este huevo, fecundado por los vientos, nació, en el cumplimiento del tiempo, Eros, el codiciado dios, de esplendente dorso de áureas alas, semejante a los torbellinos rápidos como el viento. Y unido en el amplio Tártaro, con el Caos de alas tenebrosas, incubó y dió a luz la primera generación de los inmortales. No existían (otros) Dioses, antes de que Eros mezclase todas las cosas. Pero, al mezclarlas, nació Urano (cielo), Océano, Gea (tierra) y toda la estirpe inmortal de los bienaventurados (ARISTÓFANES, Aves, 693 y ss., en KERN, Orphicorum fragmenta, frag, 1).

[Además de los datos ofrecidos por ARISTÓFANES sobre la antigua teogonía órfica, se recogen otros en PLATÓN, Cratilo 402b, Timeo 40d, y en ARISTÓTELES, Metafísica 983 b, 1071 b, 1091 b, para una reconstrucción de la serie de las generaciones divinas, que los Órficos distinguían en número de seis. "En la sexta generación, dice Orfeo, interrumpid el orden del canto". (PLATÓN, Filebo, 66 c).

Las seis generaciones son precedidas por los seres inengendrados: Caos, Noche, Erebo y Tártaro; las generaciones están iniciadas por la Noche, al parir el Huevo cosmogónico de cuya fecundación nace Eros; y a esta primera generación le siguen otras cinco, indicadas por Platón, que omite especificar la última. Entonces tenemos: cuatro principios inengendrados, de los cuales uno (la Noche) se convirtió en generador de una generación inicial asexuada; un segundo (el Caos), concurrió con Eros a la primera generación sexuada y los otros dos funcionan como asiento de las generaciones y de los acoplamientos. Sucesivamente se presenta la siguiente serie de las generaciones: 1) Huevo-Eros; 2) Urano y Gea; 3) Océano y Tetis; 4) Cronos, Rea y los hermanos; 5) Zeus, Era y hermanos; 6) Dionysos, con el cual "se interrumpe el orden del canto".

Así, a través de estos datos y aclaraciones, se comprenden en su verdadero significado los distintos testimonios que atribuyen a los Órficos el haber colocado a la Noche como principio originario.

"Como dicen los teólogos, que hacen engendrar todo de la Noche" (ARISTÓTELES, Metaf; 1071 b). "La teología, reproducida por el peripatético Eudemo como obra de Orfeo. . . establece el comienzo por la Noche" (DAMASCIO, De primis principiis 124). "¡Oh madre!, nutriz, suprema entre los Dioses, Noche inmortal, ¿cómo, dime, cómo debo establecer el principio magnánimo de los Inmortales?" (Versos órficos, en PROCLO, in Tim. B., pr.; frag. 164 en KERN, Orphic, frg.).

Pero también se puede explicar por qué algún otro testimonio cae en el error de suponer, como primer principio, según los Órficos, el Caos: "Según Orfeo, primero nació el Caos, después el Océano, en tercer lugar la Noche, en cuarto término el Cielo, y luego Zeus, rey de los inmortales". (ALEJANDRO DE AFRODISIA, IN Metaphys. 1091; frag. 107, en KERN, op. cit.).

Pero, aún ésta podría ser una de las tantas variantes que nos presenta la teogonía órfica en sus varias redacciones. Distintas a las que resultan de Aristófanes, Platón, Aristóteles y Eudemo, son las tres relatadas respectivamente 1) por APOLONIO DE RODAS. (Agonaut., 494 y ss.); 2) por DAMASCIO (De prim. princ., 123), como tomada a Jerónimo y Helánico) ; y 3), por el mismo DAMASCIO (op. cit.), por PROCLO y por otros, como teogonía rapsódica.

La primera, coloca al comienzo una mezcla general de todas las cosas; la segunda, el agua y una materia limosa; la tercera, Cronos (el Tiempo). Cito algunos fragmentos de estas dos últimas:]

b) Teogonías de Jerónimo y Helánico: las materias primordiales: Cronos y Ananke.

"La teogonía referida por Jerónimo y Helánico. . . narra de la siguiente manera: en el comienzo, existían sólo el agua y el fango (materia limosa), que se endureció, formando la tierra. . . De estos dos principios fue engendrado después un tercero (un dragón) . . . llamado Cronos, que no envejece, y Heracles; a él se agrega Ananke (Necesidad) que tiene la misma naturaleza de Adrástea incorpórea (otra personificación de la Necesidad), difundida por todo el cosmos, hasta alcanzar los límites de él. . . Cronos. . . engendró una triple progenie: el Éter húmedo, el Caos infinito y el Erebo nebuloso. . . Pero Cronos engendró en éstos un huevo. . . Y esta teología celebra el Protógonos (Primogénito) y llama a Zeus el ordenador de todas las cosas". (DAMASCIO, De prim. princ., 123).

c) Teogonía rapsódica: el Tiempo generador de los seres: "En estas rapsodias órficas que se nos han transmitido, hay una teología en torno a lo inteligible (al que también interpretan los filósofos),

colocando, en lugar del único principio de todas las cosas, el Tiempo; en lugar de los dos, el Éter y el Caos, e imaginando, simplemente, en lugar del ser, el Huevo (cosmogónico) y fabricando primero esta tríada" (DAMASCIO, loc. cit.; frag. 60, en KERN, Orphic, frg.). "Orfeo llama al Tiempo el primero de todos" (PROCLO, in Parmen., 23). "Orfeo llama al Tiempo la primera causa de todas las cosas (PROCLO, in Crat., 69; fr. 58, en KERN). "El teólogo (Orfeo) hace engendrar por Cronos el Éter y el Caos" (PROCLO, in Crat. 64).

"Después de la única causa de los Dioses, que Orfeo celebra en Cronos, dice haberse producido el Éter y el Abismo monstruoso" (SIMPLICIO, Física, 528).

"Este Cronos inmortal, del consejo eterno, engendró el Éter y un torbellino inmensamente grande por cada lado; ningún límite había abajo, ni fondo, ni sostén alguno" (Versos órficos, en PROCLO, in Rempubl., II, 138, 8).

"Después el gran Cronos engendró en el Éter divino un huevo brillante como plata" (Versos órficos, en DAMASCIO, op. cit. 55). "Y Cronos, de la inmensidad de su seno, engendró así a Éter y Eros célebre, de doble naturaleza, que mira hacia todas las direcciones, padre ilustre de la Noche eterna. . . Y Cronos produjo, por propia generación, el fuego, el aire y el agua" (frag. 37, en KERN).

[También en PÍNDARO, conceptos órficos, quizá: "El tiempo padre de todas las cosas" (Olímp. II, 17); "El Tiempo, señor que supera a todos los bienaventurados". (Fragm. 3)].

d) la unidad divina: unidad del principio y unidad del todo (panteísmo). — Dios, como quiere también el antiguo Discurso, tiene en sus manos el principio, el medio y el fin de todo lo que existe, y procede rectamente según su naturaleza, moviéndose por todo el universo (PLATÓN, Leyes, 715 e).

[Platón te refiere a un antiguo Discurso sagrado órfico, y, precisamente al verso siguiente que estaba contenido en él:].

Zeus es el principio, Zeus el medio y de Zeus se derivan todas las cosas. (Antiguo himno órfico, citado en el seudo-aristotélico De mundo, y repetidamente por los neoplatónicos). Zeus es el principio, Zeus es el medio, todo se halla compuesto por Zeus; Zeus es raíz de la tierra y del cielo estrellado (frags. 21 y 21a, en KERN).

Zeus es el Éter, Zeus la tierra, Zeus el cielo, Zeus es el todo, y todo lo que existe más allá de esto (ESQUILO, fr. 70, Nauck, en KERN, 21 a).

Uno sólo es Zeus, uno sólo es Hades, uno sólo es Helios, uno sólo es Dionysos, un sólo Dios es en todos (fr. 239 b, en KERN).

Zeus fue el primero, Zeus señor del rayo es el último, Zeus es el comienzo, Zeus es el medio, de Zeus se deriva todo. . . de Zeus fulcro de la tierra y del cielo estrellado, Zeus rey, Zeus primer autor de todas las cosas, es única potencia, único Dios, gran jefe de todas las cosas, único cuerpo real en el que circulan todas estas cosas, fuego, agua, tierra y éter y Metis (sabiduría) primera generación, y el muy deleitable Eros: porque todas estas cosas yacen en él gran cuerpo de Zeus. Su cabeza y su rostro, bellos a la mirada, son el cielo fulgente, alrededor del cual, doradas cabelleras de rutilantes estrellas oscilan admirablemente. . . Sus ojos: el sol y la opuesta luna; mente no engañosa del Dios el inmortal Éter. . . ; hombros y esternón y amplio dorso del Dios, el aire de vasta fuerza. . . sagrado regazo es para él la tierra, madre de todo y las ásperas cimas de los montes; cintura media el henchimiento altísimo del mar; base profunda las raíces de este suelo y el oscuro Tártaro y los extremos confines de la tierra. . . (fr. 168, en KERN: cfr. también el 169, 245 y 247).

e) el dominio del cosmos conferido al principio del orden. — En esto, los antiguos poetas están de acuerdo entre ellos, en lo que se refiere a que el señorío y el mando pertenecen a Zeus, y no en aquello que es primero en el tiempo: la Noche, por ejemplo, o el Cielo, o el Caos, o el Océano (ARISTÓTELES, Metaf., XIV, 4, 1091 b).

f) la ley universal de justicia. — Dios, como quiere el antiguo Discurso, tiene en sus manos el principio, el medio y el fin de todo lo que existe, y procede rectamente. . . para todo el Universo. Lo acompaña siempre Díke, castigadora de los que infringen la ley divina (PLATÓN, Leyes, 715 e). Es la inexorable y venerable Díke, de la cual Orfeo, que nos enseñó los primeros misterios sagrados, dice que se sienta cerca del trono de Zeus para vigilar todas las acciones de los hombres (Ps. DEMÓSTENES, Contra Aristogitón, I, 11).

[Díke cósmica, es una de las varias personificaciones de la ley de necesidad, que los órficos consideran que reina en el mundo, y representan también en las personal de Anínke y de Adrástea, que ya hemos visto recordadas e identificadas entre sí en la teogonía de Jerónimo y Helínico. El concepto de

Díke cósmica pasa, pues, del orfismo a Anaximandro, a Heráclito y a Parménides. De Anánke, (sobre la cual cfr. el frag. 54, en KERN, op. cit., de DAMASCIO), pueden verse ya reflejos en PINDARO (Olymp. II, 60), en EURÍPIDES (Helena J13, y fragmentos 117-116) y especialmente en el mito platónico del huso de Anánke, que atraviesa todo el cosmos (Rep. X, mito de Er) de origen órfico-pitagórico. Por lo que se refiere a Adrástea, los reflejos del mito órfico relativo a ella, aparecen en ESQUILO, Prometeo 936, en el Seudo DEMÓSTENES, XXV, 37, y en PLATÓN, Fedro 248. "En Orfeo está dicho que Adrástea es guardiana de todo el demiurgo" (fr. 152 en KERN, de PROCLO, Theol. plat., IV, 16, 206)].

g) los elementos y las fuerzas. — Primeramente no existían, tierra," agua, cielo. . . . No existían antes de que Eros uniese por parejas α todas las cosas. . . cielo, tierra, Océano (ARISTÓFANES, Aves, ya citado). Orfeo. . . cantó cómo, en el comienzo, la tierra, el cielo y el mar se hallaban confundidos en una sola masa, y cada uno, después de aquella mezcla llena de discordia, fue dividido y diferenciado (Aro-LONIO DE RODAS, Argón, I, 615 y ss.).

[Así aparecen diferenciados cuatro elementos: tierra, agua (Océano), aire y fuego (cielo) y dos fuerzas contrarias, amor y discordia.]

IV) Otras teogonías: a) MUSEO Y ACUSILAO. — Algunos autores dicen que todas las cosas se han derivado de la Noche y del Tártaro; otros, del Ades y del Éter. El que escribió la Titanomaquia, afirma que fue el Éter; según ACUSILAO, del Caos primordial surgieron las Otras cosas; en los cantos atribuidos a MUSEO, se halla escrito que en el comienzo sólo existían el Tártaro y la Noche (FILODEMO, De pietate, 137, 5, p. 61).

Parece que todas las cosas nacen de lo Uno y se disuelven en el mismo (MUSEO, fr. A, 4. en DIELS, Frag, der Vorsokratiker).

Hesíodo narra que primero fue el Caos, después la tierra de amplio pecho. . . y Eros. . . Y con Hesíodo también se halla de acuerdo ACUSILAO (PLATÓN, Simposio, 178 b).

Me parece que Acusilao supone que el primer principio es el Caos, como del todo inconocible. . . Erebo el macho, Noche la hembra . . . y dice que de su unión fueron engendrados Éter, Eros y Metis, etc. (DAMASCIO, op. cit., 124).

b) EPIMENIDES supone dos primeros principios: el Aire y la Noche. . . Por ellos fue engendrado el Tártaro, el tercer principio, creo, como un resultante mixto de entreambos; de ellos, los dos Titanes (llamando con ese nombre la medianía inteligible, porque se extiende en la cima y en el término); mezclándose después el uno y el otro, sale a luz el Huevo. . . de quien procede otra generación todavía. [(EUDEMO, fr. 117, en DAMASCIO).

c) FERECIDES. El ser perfecto en los comienzos y no en el término. — Aquellos de entre ellos (antiguos) que, mezclando la reflexión a la poesía, no se han expresado solamente en las formas del mito, por ejemplo Ferecides y algunos otros, han puesto al generador primero como supremo bien (ARISTÓTELES, Metaf. 1091 b).

Los tres principios primordiales eternos: Siempre fueron Zas, Cronos y Ctonia, y a Ctonia le derivó el nombre de Gea, después que Zas le dió como don la tierra (fr. de FERÉCIDES cfr. DIELS, Frag. der Vorsokr.).

[Zas es Zeus; Cronos un concepto ambiguo entre el cielo y el tiempo; Ctonia es la diosa de la Tierra, a la que Zeus, desposándola, le hace el don de la tierra misma].

El proceso de formación del cosmos. Ferécides de Siros dice que Zas y Cronos y Ctonia fueron eternamente los tres primeros principios . . . y que Cronos produce, de la propia simiente, el fuego, el aire, el agua . . . , y de ellos, divididos en cinco reductos, deriva toda la estirpe de los Dioses, llamada de los cinco reductos, que es como decir de los cinco mundos (DAMASCIO, op. cit., 124 b).

[Parece que la obra de Ferécides, Pentemychos, tomara el nombre, de los cinco reductos (mychoi)].

La fuerza formadora del cosmos: Eros. Decía Ferécides que, preparándose Zeus para formar el mundo, se transformó en Eros, con el fin de que, al componer el mundo con los contrarios, lo llevase a la concordia y a la amistad e infundiese en todas las cosas la identidad y la unidad que penetra el todo (PROCLO, In Tim. 32 c).

4. LOS PROBLEMAS RELATIVOS AL HOMBRE:

A) La vida y el problema del mal; la derivación del mal de una culpa: a) la idea de un hado ineluctable (o voluntad divina).

Muy a menudo, los Aqueos me reprocharon y me hicieron este discurso; pero no soy yo el culpable (Agamenón), sino Zeus y el Hado y las Erinnas habitantes del aire, que en la asamblea, me inspiraron en el alma un salvaje enceguecimiento, el día que arrebaté su botín a Aquiles. Pero, ¿qué habría podido hacer? El Dios cumple todo hasta el fin (HOMERO, litada XIX, 85 y ss.).

Pues, ¿qué les llega a conclusión a los hombres sin la intervención de Zeus? (ESQUILO, Agamenón, 1485).

Dios engendra la culpa entre los mortales, cuando quiere destruir por completo a una familia. (ESQUILO, frag. de Níobe).

Nadie puede huir de los males enviados por los Dioses (ESQUILO, Los siete sobre Tebas).

b) el concepto de la responsabilidad de la voluntad humana: ¡Ay de mí! ¡De cuántas cosas nos acusan los mortales, a nosotros, los Dioses (Habla Zeus): pues dicen que de nosotros proviene el mal, y en cambio ellos mismos se lo procuran con sus arrogancias contra el hado! (HOMERO, Odysea 1, 32 y ss.).

Cuando Zeus se enfurece con los hombres, que en la asamblea decretan violentamente sentencias injustas y arrojan a un lado la justicia sin preocuparse del ojo vengador de los Dioses, los furiosos ríos inundan entonces los campos, las fragorosas inundaciones se precipitan de los montes arrasando las orillas. . . (HOMERO, litada XVI, 386 y ss.).

[El concepto de que los males derivan de culpas de las que son responsables los hombres, domina después en HESÍODO, Las obras y los días, todo el relato de la culpa de Prometeo (robo del fuego divino) y el del envío de Pandora con la copa llena de todos los males, y toda la historia de las cinco edades, que señalan una decadencia progresiva desde la edad de oro, como consecuencia de culpas crecientes. De tanto en tanto, el concepto de la culpabilidad del hombre se insinúa como tendiendo a ser acogido también en ESQUILO, por quien, sin embargo, ya han sido citadas las afirmaciones de la fatalidad ineluctable al hombre. Otras veces, en cambio, para él, es la culpa humana la que engendra la culpa ulterior: "La acción impía (de los padres) engendra otras semejantes en las generaciones siguientes de su raza" (Agamenón, 759 y ss.). Y también, dada esta producción de culpa por culpa, el hombre tiene la posibilidad de resistir con su voluntad y, por medio de estas inhibiciones, puede salvarse del hado que le incumbe: "Desecha el principio del funesto impulso. . . Porque el demonio, cambiando por el cambio del querer que sucede con el tiempo, pudiera quizá tornarse en viento más plácido" (Los siete sobre Tebas, 687, 705, y ss.)].

c) la ley de justicia (Díke) y la infaltabilidad de la sanción. — Porque tal es la ley que el hijo de Cronos ha instituido para los hombres: los peces, las bestias salvajes y las aves devórense entre sí, porque entre ellos no existe la Justicia. Pero él (Zeus) ha dado a los hombres la Justicia, que es el mejor de los bienes" (HESÍODO, Trabajos y días, 275 y ss.). El hombre que hace daño a los otros, es el artífice de sus propios males; el mal designio es peor aun para quien lo delibera. El ojo de Zeus ve todas las cosas y todas las comprende, y, cuando le agrada hacerlo, les presta atención, y no le pasa desapercibido qué especie de justicia encierra dentro de sí una ciudad. . . Malo es ser justo, si el más injusto debe tener la preeminencia en el conflicto jurídico. Pero no creo que esta sea la obra del sapientísimo Zeus (ibid. 265 y ss.). La Justicia se sienta cerca de Zeus, su padre, hijo de Cronos y le comunica los inicuos propósitos de los hombres (ibid., 259 y ss.). Y fácilmente da Zeus la fuerza y fácilmente maltrata a los fuertes; fácilmente rebaja al soberbio y fácilmente exalta a quien permanece en la sombra; fácilmente pone derecho lo que estaba torcido y mortifica al arrogante (ibid., 5 y ss.).

Pero uno paga en seguida la culpa, el otro más tarde, y si ellos lo evitan, y no los encuentra el divino hado a su llegada, vuelve en cada caso más tarde: sin su culpa, pagan la culpa los hijos de aquéllos o la generación posterior (SOLÓN, fr. 12, versos 29 y ss.).

[Estos conceptos, aplicados al mundo humano por Hesíodo y por Solón, se convierten después en conceptos cósmicos, con una proyección de la humanidad al universo. Ya en los órficos, como se ha dicho, aparece el concepto de Díke cósmica, y de éstos pasa a los jónicos y a los itálicos. En Anaximandro vuelve a encontrarse también, transferida de! mundo humano al de la naturaleza universal, la representación del tiempo juez, que ya Solón hacía intervenir para pronunciar la sentencia inexorable sobre los hombres],

d) el misterio del destino insondable al hombre. — El propósito de los Dioses inmortales, se halla oculto en absoluto a los hombres (SOLÓN, fr. 17). Hijo mío, Zeus tiene en sus manos el fin de todas las cosas, y dispone de él como desea. Pero los hombres nada saben; criaturas efímeras, vivimos como bestias en el prado, ignaros de la manera en que la divinidad conducirá a su término cosa alguna. Todos

viven sólo de esperanzas y de ilusiones, y su meditar tiende a lo inalcanzable. Vejez, enfermedad, muerte en el campo de batalla o en las olas del mar, alcanzan al hombre antes de que haya logrado su meta. Otros terminan suicidas. Si me atendiesen, no amaríamos nuestra propia infelicidad, y no nos atormentaríamos buscando dolores incurables. (SIMÓNIDES DE AMORGO, frag. 1).

e) la conciencia de las dificultades atemperada por la fe en la actividad fecunda: la conciencia de los males mitigada por el pensamiento de los bienes asibles. — Fácil es llegar a la condición miserable; corta y bruñida es la vía que a ella conduce. Pero los Dioses inmortales han mojado con sudor la que lleva al logro de la buena finalidad. Hasta lograrla, el sendero es largo y empinado, pero, alcanzada la cima, se hace fácil, y desaparece la fatiga de la jornada. (HESÍODO, Trabajos y días, 286 y ss.). Acuérdate, por lo tanto, de mi exhortación y trabaja. . . Los Dioses y los hombres odian igualmente al que vive inactivo. Se asemeja a los zánganos que, inactivos, devoran el fatigoso trabajo de las abejas. . . No es vergüenza el trabajo; vergüenza es la falta de laboriosidad. (Ibid.).

Algo ha dicho, lo más bello, el hombre de Chios (Homero); semejante a las hojas, son los hombres. Escuchan, es cierto, con sus oídos, esta noción, pero no la graban en su corazón. Porque es innata en cada uno la esperanza que crece en el corazón de la juventud. Mientras que se hallan todavía en la flor de los años, los mortales tienen el ánimo ligero y desdeñan muchas cosas inejecutables. Pues ninguno piensa en la vejez y en la muerte y, mientras que se halla sano, nadie piensa en la enfermedad. Necios quienes así piensan y no saben que a los mortales sólo les es concedido un breve período de juventud y de existencia. Pero no lo olvides, y pensando en el fin de la vida, complácete en conceder a tu alma algo agradable (SIMONIDES DE AMORGO, fr. 29).

f) la visión pesimista: la vida es un mal. — Ningún hombre es feliz. Abrumados de fatiga están todos los mortales bajo el sol (SOLÓN, fr. 15). De todas las cosas, la mejor para nosotros, seres terrenos, sería no nacer y no ver jamás los rayos vivos del sol; pero, nacidos, lo mejor sería atravesar lo más tempranamente posible las puertas del Hades y yacer sepultados bajo mucha tierra (TEOGNIS, 424 y ss.).

[Esta misma afirmación, de que lo mejor para el hombre sería no haber nacido y, nacido, morir lo más prontamente posible, era atribuida, por una tradición, al mítico Sileno, interrogado por el rey Midas; y los órficos, al repetirla y hacerla suya, le atribuían la significación de que la vida corpórea es una prisión para el alma, una expiación de los pecados (Cfr. ARISTÓTELES, Eudemo, fr. 6 Walzer).

La afirmación de Teognis, pasa después a todo el desarrollo sucesivo de las corrientes pesimistas, con acentuaciones ulteriores. Cfr. SÓFOCLES, Electra, 1010 y ss.: "Morir no es el peor de los males, sino desear morir y no poder obtener tampoco esto". EURÍPIDES, Cresfonte, fr. 449: "Sería necesario llorar, cuando uno nace, por todos los dolores a los que se sale al encuentro, y alegrarse cuando uno muere, porque se libera de los sufrimientos". Heráclid., 592 y ss. y frag. 916: "¡ojalá no haya nada debajo de la tierra! Pues si también allá tuviéramos afanes, nosotros mortales que morimos, no sé hacia dónde podrá uno volverse, pues el morir se cree el más grande remedio para los males".

Con ese pesimismo, se une en los poeta griegos, desde Teognis en adelante la admonición de moderación, resignación y humildad, como consecuencia de la conciencia de la sujeción del hombre a un poder trascendente γ de su inmensa inferioridad. También en las sentencias de los Siete sabios, esta admonición ocupa un puesto central, y, por otra parte, continúa una tradición que ya se origina en HESÍODO].

g) la admonición de moderación y de mesura. — ¡Insensatos!, ¡no saben cuánto les atañe el dicho: "la mitad vale más que el todo" y qué bendición se halla en la más vil hierba que la tierra hace crecer para el hombre! (HESÍODO, Trabajos y días, 40 y ss.)· La más difícil entre todas las cosas es asir la invisible medida de la sabiduría, que lleva en sí, sólo ella, los límites de todas las cosas (SOLÓN, fr. 16). Óptima cosa es la medida (CLEÓBULO). Desde tiempo antiguo ha habido.. . (sabios) entre cuyo número se contó Tales Milesio y Pitaco de Mitilene y Bías de Priene y nuestro Solón y Cleóbulo de Lindos y Misón de Khenas, y el séptimo fue nombrado Quilón de Esparta, todos. . . amantes y discípulos de esta sabiduría. . . que, de común acuerdo, consagraron a Apolo, en el templo de Delfos, una primicia de su sabiduría, inscribiendo aquellas palabras que todos celebran: "conócete a ti mismo", y "nada en exceso". . . Esta era la forma de la filosofía de los antiguos, una concisión lacónica (PLATÓN, Protágoras, 343 a).

[Estas dos sentencias célebres entre todas las otras de la antigua sabiduría, tienen ambas el mismo carácter de admonición al hombre de tener conciencia de su limitación y de no exceder la medida de lo que es concedido al hombre, para no caer en el pecado de insolencia (hybris). Ésta sería alcanzada por

el castigo divino, defensa del privilegio divino contra toda pretensión de usurpación humana (envidia de los dioses). Este concepto está presente ya en el mito de Prometeo en HESÍODO].

B) El alma y su inmortalidad en los órficos y Ferécides. — Hay una antigua doctrina (órfica) que afirma que existen allá (en el Hades) almas llegadas desde aquí, y que desde allá retornan nuevamente hacia aquí y que resucitan los muertos y nacen de ellos nuevos seres (PLATÓN, Fedón, 70 c). Es menester creer a los antiguos Discursos sagrados, que nos advierten que somos almas inmortales y que tendremos jueces y hallaremos las mayores penas (PLATÓN, Epístola, VII, 335 a).

Ferécides de Siros, fue el primero que afirmó que las almas de los hombres son eternas (CICERÓN, Tuscul., I, 16, 38).

[La idea de la inmortalidad del alma, se desarrolla en Grecia primeramente en los misterios Eleusinios, de los cuales pasa después a los misterios órficos y a los mitólogos y filósofos griegos],

C) El dualismo de alma y cuerpo en el orfismo: el pecado original y la vida corpórea como expiación. — Los que celebran la iniciación dicen que el alma paga la culpa y que nosotros vivirnos en expiación de ciertos grandes pecados. (ARISTÓTELES, Protrep., fr., 10 b, Walzer). Afirman también los antiguos teólogos y adivinos que, por algún castigo, el alma está agregada al cuerpo y sepultada en éste como en una tumba (CLEMENTE de Alejandría, Stromata, III, 433).

Las palabras que se oyen pronunciar en ciertos misterios, de que nosotros, hombres, nos hallamos como en una especie de cárcel, y que de allí no podemos liberarnos por nosotros mismos. . . (PLATÓN, Fedón, 62 b).

Algunos dicen que el cuerpo (soma) es tumba (sema) del alma, ya que ésta se halla sepultada en el cuerpo en que está. . . Pero me parece, también, que Orfeo y los suyos, le han puesto, sobre todo, este nombre (soma), en cuanto el alma expía la pena de los pecados que tiene que expiar, y esa envoltura, especie de una cárcel, la tiene para salvarse (sózesthai), ya que para el alma eso es justamente aquello de lo cual toma el nombre, es decir, un cuerpo (soma), hasta que el alma no haya pagado su deuda (PLATÓN, Cratilo, 400 c.).

[El pecado original en la mitología órfica, es el de los Titanes rebeldes a Zeus, que despedazan y devoran a Dionysos niño. Zeus los fulmina, y con sus cenizas crea al hombre, quien, de esta manera, lleva en si una parte titánica pecaminosa (el cuerpo) y una parte dionisíaca, divina (el alma), que aspira a liberarse de la unión con la otra].

D) El ciclo de los nacimientos (transmigración) y la liberación de las almas según el Orfismo. — También Orfeo transmite claramente estas cosas, cuando después de la mítica expiación de los Titanes y la generación por ellos de los mortales vivientes, dice, antes que otras cosas, que las almas permutan las vidas en ciertos períodos y entran muchas veces en distintos cuerpos de hombres: "Los mismos (espíritus) se transforman alternativamente, por el cambio de las generaciones, en padres e hijos en los palacios y en bien ordenadas esposas y madres e hijas". De esta manera, cumplen su transmigración de cuerpos humanos a humanos. . . Además, existe también un pasaje de almas humanas a animales: también esto enseña Orfeo, en términos precisos, cuando determina: "por ello, cambiando según los ciclos del tiempo, el alma de los hombres proviene de otra parte en otros animales: ora se convierte en caballo. .. ora en carnero, o bien aparece como un ave monstruosa o también (con) apariencia de perro y voz grave y (en otras ocasiones) en rastrera generación de frías serpientes, en la tierra divina" (PROCLO, in Rempubl., II, 338 y ss., en edic. Teubner).

[Esta concepción de la transmigración de las almas, que más tarde tomó el nombre impropio de metempsicosis, fue considerada por HERÓDOTO (II, 123), de derivación egipcia. "También esto fue dicho por primera vez por los egipcios, de que el alma del hombre es inmortal, y disolviéndose el cuerpo, penetra cada Tez en otro cuerpo engendrado, porque después de que haya recorrido toda la serie de animales terrestres, marinos y volátiles, nuevamente penetra en el cuerpo engendrado de un hombre, y tal ciclo se cumple en tres mil años. De este mismo parecer son aquellos griegos que, algunos antes y otros después, lo sostuvieron como si fuese suyo; de los cuales yo conozco los nombres, pero no quiero escribirlos". Los griegos acusados aquí de plagio, son, además de los órficos, los pitagóricos y Empédocles; pero Heródoto incurría en error al asimilar la teoría órfico-pitagórica de la transmigración a la creencia egipcia en la posibilidad de la resurrección, de la que se derivaba también el rito mágico de la resurrección animal. En los misterio, egipcios se hallaba vigente, precisamente, la creencia de que el muerto, después del juicio del tribunal divino, ante el cual pronunciaba su "confesión negativa", o declaración de no haber cometido ninguno de los pecados que figuraban en la lista, podía, si resultaba

justificado, renovar su vida también en la casa de los vivos, revistiendo, sucesivamente, la forma de cualesquiera de los animales divinos. Pero esta resurrección egipcia es el premio de los muertos y la esperanza de los vivos, mientras que el ciclo de los nacimientos en el orfismo, es una condena en expiación del pecado original, ya que la aspiración de los órficos está dirigida a obtener, a través de las purificaciones del alma, la liberación de la "rueda del destino y de la generación", del "ciclo de los nacimientos y de la miseria"].

"El divino demiurgo, establece el destino de todos según el mérito "en la rueda del destino y de la generación", de la cual, según Orfeo, es imposible librarse sin enternecer a esos Dioses, a los que prescribe Zeus "liberar del ciclo y hacer cesar de la miseria" a las almas humanas. (SIMPLICIO, comentario al De coelo, II, 1, 284). (Las liberan) conduciendo a cada alma a la vida bienaventurada, lejos del errar en la generación, de la que también los iniciados por Orfeo en los misterios de Dionysos y de Core, imploran obtener "ser liberados de la rueda (del destino) y el cesar de la miseria" (PROCLO, In Timaeum, 42 cd).

[La salvación del alma o la liberación del ciclo de los nacimientos, se obtenía, según los órficos, a través de la iniciación en los misterios y la observancia de todos los ritos y las reglas de la vida órfica. Para ellos el alma se purificaba y merecía volver, así, al consorcio de los Dioses inmortales (beatos, bienaventurados), del cual, el pecado la había hecho caer en la vida corpórea de los mortales. Por esto cantaba PÍNDARO de los iniciados en los misterios: "Bienaventurado aquel que después de haber visto estas cosas, desciende a los Infiernos, porque sabe el principio y el fin de su vida" (THRENOI, fr. 137).

Las inscripciones de las laminillas de oro, encontradas en los sepulcros órficos de Thuri, se refieren a la purificación, liberación del ciclo de los nacimientos y retorno a la bienaventuranza divina originaria:]

Vengo de los puros pura, ¡oh reina de los Infiernos!, oh Eucles y Eubuleo y todos los que sois Dioses y demonios!; porque yo me jacto de ser de vuestra estirpe bienaventurada, y he expiado la pena de las obras no justas, para que no me abatiese la Moira o el Dios lanzador de rayos. Añora vengo, suplicante ante ti, esplendente Perséfone, para que me envíes, benigna, a la morada de los puros (laminilla de Thurios: Cfr. en DIELS, Fragm. der Vorsokr., y en KERN, Orphic. frag.).

[Otras de estas laminillas contienen inscripciones análogas. En una, el alma, después de las invocaciones y el recuerdo del pecado por el cual la venció la Moira o el Dios fulgurante desde los astros, agrega:]

"Pero volando salí del ciclo profundamente afligente y tremendo, y con pies veloces llegué hasta la ambicionada corona, y descendí a tu regazo, reina, señora de los Infiernos". Y la Diosa responde: "Bienaventurada y feliz, de hombre, serás (convertida en) numen".

["La ambicionada corona", según algún intérprete, es la que rodea la morada de los bienaventurados: lo que nos recuerda la creencia órfica de que las almas provienen del éter celeste y a él retornan cuando obtienen la liberación y el acogimiento entre los bienaventurados. Esta sede celeste, después, en PLATÓN, se convierte en supraceleste (iperurania), y con PROCLO, más tarde, toma el nombre de Empíreo (de fuego purísimo), con lo cual pasa a la teología medieval y a Dante. Pero la idea del éter, término y fuente de las almas, que contiene el cosmos, se encuentra expresada ya en el epitafio para los muertos de Potidea (432 a. C.), en Epicarmo y en antiguos fragmentos pitagóricos.

En cuanto al camino de la purificación y de la salvación del alma del ciclo de los nacimientos, se halla originalmente constituido, en el orfismo, por la iniciación en los misterios y por la observancia de las normas de la vida órfica; pero a través de este significado ritual, pasa a un significado ético, de elevación espiritual por encima de los intereses materiales y de los bienes corpóreos, que ya encontramos expresado en Epicarmo. Y luego, con los pitagóricos, se pasa a considerar como principal y suprema vía de purificación y de salvación del alma, la iniciación a la ciencia y a la contemplación filosófica (theoría), que también PLATÓN, Fedro, 248, después, coloca en primera línea entre los caminos para alcanzar la beatitud eterna del alma. De esta manera, de las creencias y de los ritos del orfismo, extrae tu primer origen la formación del ideal filosófico de la vida].

LIBRO I - EL PREDOMINIO DEL PROBLEMA COSMOLÓGICO

[Entre el fin del siglo VII y los comienzos del VI a. de C., el problema cosmológico es el primero en destacarse netamente como objeto de investigación sistemática distinta, del indistinto complejo de problemas que ya ocupaban la mente de los griegos, aún antes del surgimiento de una reflexión filosófica verdadera y propia. Este desarrollo sistemático es el resultado de varios factores: la asimilación de conocimientos científicos (especialmente astronómicos y matemáticos) provenientes de las civilizaciones orientales (y muy particularmente, de Mesopotamia y Egipto); la acentuación del interés por la observación de la naturaleza, como consecuencia del desarrollo de la navegación y de la colonización, de la agricultura y de la técnica; la mayor facilidad para observar el mundo exterior y para aprehender las grandes líneas de los fenómenos mayores y de sus Vicisitudes regulares y constantes. De todo ello se deriva, en los comienzos de la filosofía griega, el predominio del problema de la naturaleza: es decir, del principio primordial generador de todas las cosas, del proceso de formación y del orden del cosmos, del ciclo de generaciones y disoluciones de la realidad universal. Pero los conceptos directivos y sistemáticos de las primeras concepciones naturalistas, habiendo sido tomados del mundo humano y social, demuestran, con plena evidencia, que el problema de la naturaleza está asociado a los relativos a la vida y a las creaciones del hombre y de la sociedad. Ya notaba PLATÓN (Sofista, 242 c), que también los filósofos naturalistas relatan una especie de mitos, hablando de guerras, bodas y generaciones entre los elementos, y ARISTÓTELES (Metafísica, 982 y 984), acercaba el mitólogo al filósofo, y Hesíodo a Parménides, porque en el origen del Cosmos, colocan igualmente a Eros. . . Pero, más importante aún, es el hecho de que el concepto mismo de Cosmos deriva del mundo humano (orden de la danza, del adorno personal, del ejército y del Estado), y también de él proviene el concepto de ley, sin el cual no se habría constituido la idea de la naturaleza como totalidad orgánica.

Se cumple (como señala también JAEGER, Paideia, I), una proyección de la polis en el universo, una transferencia al acontecer natural, de toda una familia, de conceptos tomados en préstamo de la vida jurídica: la causa (aitia), que ya anteriormente significaba "imputación"; la justicia (Díke), primera forma de afirmación de una ley natural, que o todavía una ley jurídica con su carácter imperativo y normativo y con el elemento de la sanción para los transgresores.

Entonces, si (con ANAXIMANDRO, HERÁCLITO, PARMÉNIDES, etc.) el orden humano es usado como clave para la interpretación de la naturaleza, es evidente que él ha precedido al mundo natural como objeto de reflexión, y que continúa siendo considerado como tal junto a él. Y, en efecto, en los filósofos naturalistas, los problemas morales y políticos y los intereses humanos de la vida (individual y social; terrena y de ultratumba), están siempre presentes y discutidos; por eso, justamente, el problema cosmológico no significa exclusión de los otros. Y, él mismo, como investigación de un principio unitario y permanente del devenir múltiple y mudable del universo, representa un afirmarse de las exigencias de la razón frente a los datos de la experiencia sensible que, ya con HERÁCLITO y PARMÉNIDES, se afirma explícitamente, para constituir la primera posición del problema del conocimiento].

CAPÍTULO I - PRESENTACIÓN DE LOS PROBLEMAS SEGÚN ARISTÓTELES.

1. Primera posición del problema: el devenir y el ser: el concepto de la naturaleza (principio primordial y sustancia universal) .— La mayoría de los primeros filósofos, pensaron que los principios de todas las cosas se encuentran en la especie de la sustancia material, pues aquello de lo cual constan todos los seres, y de lo cual se engendran primeramente y en lo que finalmente se disuelven, quedando permanente la sustancia en el cambiar de sus modalidades, dicen que esto es el elemento y principio de los seres.

Eternidad de la sustancia. — Y concluyen que nada nace ni nada perece, porque subsiste siempre esta naturaleza. . . Pues es necesario que exista siempre una naturaleza semejante, sea única o sea múltiple, de la cual se engendran las otras cosas, conservándose ella misma.

Determinación de los principios y de las sustancias. — En lo que respecta al número y a la especie de estos principios, no se hallan todos de acuerdo (ARISTÓTELES, Metafísica, I, 3).

[El concepto de naturaleza (physis) es, en el origen, el del principio generador de las cosas, en el cual se unifica después la multiplicidad de éstas. (Cfr. PLATÓN, Leyes, 982, c. 2: "Por naturaleza quieren significar el principio generador de las cosas primordiales". Y ARISTÓTELES, Física, Π, 1: "Por lo cual algunos dicen que es el fuego, otros que es el agua, otros la tierra, otros el aire, otros que algunos de éstos, y otros, después, que todos éstos son la naturaleza de los seres". El problema de la relación entre el ser y el devenir corresponde, por eso, a una triple exigencia: de encontrar lo que engendra todas las cosas, lo que permanece en las variaciones y lo que unifica la multiplicidad. A esta triple exigencia respondía ya, en el pensamiento religioso y en las teogonías anteriores a! surgimiento de la filosofía, la concepción del principio divino (theíon), conteniendo en sí y engendrando de por sí, todo el universo. Los primeros naturalistas, como ANAXIMAN-DRO, identifican explícitamente con este principio divino, la naturaleza (physis), principio de todas las cosas. Cierto es que ellos la conciben bajo la forma de realidad corpórea, pero no de materia inerte, como quisiera hacer parecer Aristóteles, en el pasaje que insertamos en el número siguiente. La naturaleza de los presocráticos es viva natura naturans y no materia muerta].

2 . Pasaje al segundo problema: de la sustancia a la causa. — Pero, procediendo de esta manera, la realidad misma les trazó el camino y los obligó a realizar ulteriores investigaciones: ya sea que toda corrupción y toda generación derive de un único principio o de muchos, ¿por qué sucede esto y cuál es la causa? En efecto, no es el mismo substrato, seguramente, el que opera la propia transmutación, como por ejemplo, el leño y el bronce, no son, cada uno de ellos, la causa de las propias transformaciones, ni tampoco hacen, el uno el lecho y el otro la estatua; otra cosa es la causa del cambio. Ahora bien, buscar esta causa es buscar un segundo principio: aquél, como decimos nosotros, del cual proviene el principio del movimiento (ARISTÓTELES, Metafísica, I, 3).

[ARISTÓTELES presenta este pasaje del primero al segundo problema, como transición de los primeros filósofos a sus sucesores. En verdad, esta división cronológica no responde estrictamente a la realidad histórica, ya que desde Tales, veremos establecida, junto a la afirmación del movimiento, también la de una causa motora. Pero, al comienzo, esa causa es considerada intrínseca a la materia y no distinta de ella: se tiene una concepción de materia animada y viviente que, también por ello, es llamada principio divino. Es una concepción de natura naturans, que ha podido, pues, ser definida sea como hilozoísmo, sea como hilopsiquismo].

3. El tercer problema: de la causa al fin: la inteligencia. — Pero, establecidos estos principios, que se mostraban insuficientes para resolver el problema de la generación de la naturaleza de los entes, los filósofos posteriores, constreñidos por la verdad misma, como hemos dicho, se dieron nuevamente a la tarea de investigar el principio ulterior. Pues, los entes están, en parte, y en parte llegan a venir dispuestos en buena y bella ordenación, y ni el fuego ni la tierra ni ningún otro de tales elementos puede ser ni podía parecer-les, probablemente, la causa, ni tampoco era posible confiar convenientemente en el azar o la fortuna. Así, quien dijo que también en la naturaleza hay una inteligencia, como en los animales, que es la causa de la ordenación y de la distribución, pareció un hombre despierto y de buen sentido en comparación con las divagaciones de los predecesores. (ARISTÓTELES, Metafísica, I, 4).

[Este pasaje es generalmente interpretado en el sentido de que representa un limpie retorno, sobre el concepto ya expresado precedentemente (cfr. n. 2), para aclarar mejor que la sustancia material, de por sí sola, no basta para explicar el devenir cósmico. Pero, en verdad, los dos pasajes representan dos exigencias distintas: el primero pone de relieve la necesidad de señalar una causa de la generación y de

la corrupción (es decir, la causa eficiente); el segundo, en cambio, aclara la necesidad de indicar la causa de la ordenación y de la distribución conveniente de las cosas (que no puede ser el azar o la fortuna), es decir, presenta un problema posterior: el de las dos causas, formal y final.

Aristóteles, entonces, delinea aquí un tercer momento del desarrollo lógico progresivo de los problemas. Pero él presenta la serie lógica como sucesión cronológica, haciendo aparecer el tercer problema únicamente con Anaxágoras, afirmador de la existencia de una inteligencia en la naturaleza. Y esta distribución cronológica no es históricamente exacta. Pues el problema de la ordenación y de la ley se presenta en el origen mismo del concepto de naturaleza:, que se afirma (cfr. ANAXIMANDRO, HERÁCLITO, etc.), como totalidad gobernada por una ley de justicia, es decir, aplicando a la naturaleza el concepto de la ley jurídica, con todos sus elementos del fin y del imperativo y de la sanción para toda transgresión, de acuerdo a la medida del talión. Justamente por esta concepción de la naturaleza, el principio primordial ya es llamado, en Tales y en Anaximandro, lo divino, y considerado, al mismo tiempo, indistintamente, sustancia y fuerza, razón reguladora y finalidad formadora. Todos los problemas, pues, están implicados conjuntamente desde el comienzo. A la indistinción originaria, le sigue después una distinción entre sustancias materiales y principios espirituales; pero, ya antes de Anaxágoras, a quien Aristóteles le atribuye la introducción, ella se había delineado ya con Empédocles, que hacía intervenir el Amor y el Odio para actuar sobre los cuatro elementos materiales].

CAPÍTULO II - LOS JÓNICOS

[La escuela jónica, con la que se inicia en Grecia la investigación científica y filosófica, introduce en el mundo griego, con TALES, elementos de la ciencia caldea (astronomía) y egipcia (geometría). Es llamada, también, escuela de Mileto, de la patria de TALES, ANAXIMANDRO, y ANAXÍMENES, pero, a ejemplo de Gomperz, empleo aquí el nombre de jónicos, y reúno con aquellos, a HERACLITO de Éfeso (que es tratado aparte por otros, como sostenedor de una posición personal), en cuanto presenta el desenvolvimiento de los gérmenes de mayor importancia contenidos en las doctrinas de los tres milesios: el flujo universal y la movilidad de la sustancia eterna (TALES) ; el ciclo de la generación y de la destrucción y el devenir como desenvolvimiento de los contrarios (ANAXIMANDRO) ; la distinción de los dos caminos opuestos (ANAXÍMENES), que en el doble ciclo de ANAXIMANDRO aparecen como coincidentes en su misma oposición; el valor religioso de la unidad (ANAXINANDRO), considerada como lo divino o el dios por excelencia.

Debe advertirse que la división de los capítulos según las escuelas, no permite seguir, para los filósofos individuales, el orden cronológico, por lo cual, pues, me remito a la tabla cronológica inserta en el final del II volumen].

I TALES DE MILETO.

[585 a. C.; no dejó escritos, y los que le fueron atribuidos, son falsificaciones posteriores. La fecha del florecimiento de Tales, ha sido establecida en base a la del eclipse solar que él había predicho, que, generalmente, se identifica con el del 28 de mayo del 585 a. C].

1. El agua, principio de las cosas. — Tales, fundador de semejante género de filosofía, dice que es el agua (el principio de los seres) — y para ello demostraba que también la tierra estaba sobre el agua — quizá derivando esta concepción de observar que lo húmedo es la nutrición de todas las cosas, y que hasta el calor se engendra en él y vive: ahora bien, esto de lo cual se engendran todas las cosas, es precisamente, el principio de todas ellas. De estas consideraciones derivan, pues, semejantes concepciones, y del hecho de que la naturaleza de todas las semillas es húmeda, y de ser el agua, precisamente, en las cosas húmedas el principio de su naturaleza. Y hay quienes creen que los más antiguos (antiquísimos) que, mucho tiempo antes de la presente generación han tratado sobre los dioses, han pensado de la misma forma respecto a la naturaleza, porque han hecho del Océano y de Tetis, los padres de la generación. (ARISTÓTELES, Metafísica, I, 3).

[Los más antiguos, a los que alude Aristóteles, son representados por Homero (Ilíada, XIV, 201: Océano, generación de los Dioses, y Tetis, madre) y por otros, autores de Teogonías, especialmente órficas. (Cfr. PLATÓN, Crátilo, 402 b: "Homero dice: Océano, generación de los Dioses y Tetis madre. Y creo que también Hesíodo. Y también Orfeo dice que Océano, el de las bellas ondas, fue el primero que introdujo las bodas, él que desposó a Tetis, su hermana, nacida de la misma madre". En la misma Ilíada (VII, 99), se dice: "pero nosotros no somos sino tierra y agua". Lo que demuestra que la búsqueda de la sustancia constitutiva de los seres es más antigua que Tales, aun fuera de la forma mítica. Ciertamente, la idea del agua como principio primordial, deriva de una vasta tradición mitológica, común a todas las teogonías o cosmogonías del Oriente antiguo, sumerio, caldeo, egipcio, hebreo,

fenicio, egeo: todos representando el mito de un caos acuoso primordial, del que se habría engendrado e! cosmos. Y de estas tradiciones, el mito se trasmite a los griegos, desde Homero a Ferécides de Siro, contemporáneo de Tales. Aristóteles presenta y atribuye a Tales dos órdenes de consideraciones, que podrían llamarse una estática y la otra dinámica. Estítica: la de la tierra flotando sobre el agua, en la cual la sustancia es verdaderamente el sostén. Cfr. también, ARISTÓTELES, De coelo, II, 13: "Se dice que Tales haya afirmado que la tierra se mantiene porque flota como un leño o algo similar (ya que ninguno de éstos se halla adecuado para mantenerse sobre el aire, sino, ciertamente, sobre el agua)". Este argumento, al que Aristóteles objeta que también el agua, a su vez, necesita de un sostén — según Simplicio (De coelo, 522, 14) — se habría tomado de un mito egipcio.

El otro argumento (dinámico) de la generación y nutrición de las cosas por el agua, es dado como probable por ARISTÓTELES: está relacionado con un tercer argumento, referido en el pasaje siguiente, que se anticipa a la observación de HERÁCLITO sobre el flujo universal de las cosas. También ARISTÓTELES, Meteorología, I, 9, asimila el mito del gran río Océano, corriendo alrededor de la tierra, con el ciclo de la evaporación de las aguas, que salen como vapores y vuelven a caer como lluvia. "Se lo debe pensar como un río que corre en círculo, hacia arriba y hacia abajo. . . Y esto suele suceder ininterrumpidamente, de acuerdo a un orden fijado previamente; de modo que los antiguos, bajo el velo del mito del Océano, querían significar, probablemente, que corre este río en círculo alrededor de la tierra"].

2. El flujo universal. — Para Tales, todas las cosas son arrastradas como en flujo, según la naturaleza del primer principio de su generación (Philosophumena, I, 1).

3. La causa motora: el alma. — Lo húmedo elemental está penetrado de la potencia divina que lo pone en movimiento. (Aecio, I).

Parece que también Tales se cuenta entre aquellos que, según se dice, han supuesto el alma como algo móvil, si dice que la piedra (magnética) tiene un alma porque mueve el hierro. (ARISTÓTELES, DE ánima, I, 2).

Y algunos dicen que el alma se halla mezclada en el universo, de suerte que también Tales, quizá, cree que todo se halla lleno de dioses. (ARISTÓTELES, De anima, I, 5).

II. ANAXIMANDRO DE MILETO.

[Nacido en 610-9, muerto en 547-6 a. de C: escribió una obra En torno a la naturaleza, de la que sólo disponemos de un fragmento citado por SIMPLICIO y de algunas frases recordadas por ARISTÓTELES],

1. El infinito (ápeiron). — Anaximandro de Mileto, sucesor y discípulo de Tales, dice que el principio y elemento primordial de los seres es el infinito, siendo el primero que introdujo este nombre de "principio" (arché). Afirma que éste no es el agua ni ninguno de los otros que se llaman elementos, sino otro principio generador (naturaleza) infinito, del cual nacen todos los cielos y los universos contenidos en ellos. (SIMPLICIO, Física, 24, 13).

También ARISTÓTELES (De coelo, III, 5): "más liviano que el agua más denso que el aire, que dice que, siendo infinito, circunda todos los cielos". Y en la Física, III, 5: "hay algunos que lo hacen infinito, pero no aire o agua, para evitar que las otras cosas sean destruidas por su infinitud: ya que tienen una oposición reciproca (por ejemplo, el aire es frío, el agua húmeda, el fuego caliente), y si una de ellas fuera infinita, sin más ni más las otras serían anuladas; ahora bien, ellos dicen que aquello de lo cual derivan estas cosas, es algo diverso".

2. La infinitud en el tiempo (eternidad) y divinidad de lo infinito: unidad de sustancia y causa. — No hay un principio primordial de lo infinito: pues sería un límite. Como principio, es inengendrado e indestructible; pues, lo que es engendrado, es necesario que tenga un fin, y hay un término para cada destrucción. Por ello, como decirnos, no parece que de esto haya principio, sino, por el contrario, que esto es el principio de las otras cosas y las contiene y rige a todas, como dicen todos los que no suponen otras causas (tales como la inteligencia y la amistad), fuera del infinito. Y piensan que éste es lo divino: inmortal e indestructible, como dicen Anaximandro y la mayor parte de los naturalistas. (ARISTÓTELES, Física, III, 4).

[En este pasaje de Aristóteles, parece que se hallan insertas dos frases extraídas del texto de la obra de ANAXIMANDRO (En torno a la naturaleza). Con la referencia en torno a la inteligencia y a la amistad, ARISTÓTELES quiere distinguirlo de ANAXÁGORAS y de EMPEDOCLES].

3. La generación de los seres como separación de los contrarios. — Él no hace consistir la generación en un transformarse de la sustancia elemental, sino en el separarse de los contrarios por obra del movimiento eterno. (SIMPLICIO, Física, 24, 13).

Anaximandro dice que los contrarios inherentes a la sustancia, que es un cuerpo infinito, se separan, llamando él, por primera vez, a la sustancia con el nombre de principio. Y los contrarios son: calor y frío, seco y húmedo y otros semejantes. (SIMPLICIO, Física, 150, 20, D).

[El movimiento que da lugar a la separación de los contrarios, es un movimiento rotatorio o de torbellino, que — quizá por efecto de las tempestades, que ya Hesíodo suponía que agitaban el caos originario — surge aquí y allá, en múltiples puntos del infinito primordial, como surgen los torbellinos o trombas de aire en los temporales, arrastrando los cuerpos más densos y pesados a su centro, y los más livianos a su periferia].

4. El eterno ciclo de generación y de disolución de los seres: la ley eterna de justicia inmanente en la naturaleza. — Ahí, de donde deriva la generación de los seres, también se cumple su disolución, de acuerdo a una ley necesaria, pues ellos deben (así dice en su lenguaje poético) expiar recíprocamente la culpa y la pena de la injusticia en el orden del tiempo. (SIMPLICIO, Física, 24, 13).

[Créese que todo este pasaje sea una referencia textual de las palabras de ANAXIMANDRO. La injusticia reciproca de los seres, por la cual deben pagar la pena con la disolución, consiste ya sea en su generación misma, que es un desprendimiento del seno del ser infinito por medio de separación de opuestos (caliente, frío; seco, húmedo; etc.), sea en la lucha sucesiva a esta escisión de los contrarios, en la cual cada uno trata de superar al otro. A la injusticia debe seguirle la expiación según el concepto de ley moral y jurídica, que Solón ya aplicaba a la sociedad humana, con el tiempo como juez inflexible, que castiga a los culpables en su persona o en la de sus descendientes. Se tiene así una concepción de legalidad universal, que constituye la metafísica de Anaximandro: la noción de comunidad jurídica, extraída de la experiencia social humana y proyectada en el cosmos, hace inmanente a este, una ley y un orden.

El mundo de lo humano, de la cultura, da los conceptos fundamentales para la interpretación del mundo de la naturaleza; y lo divino, principio primordial, resulta no solamente principio material y fuerza generadora de todas las cosas, sino también razón ordenadora y reguladora del cosmos. Los problemas de la sustancia, de la causa, del fin y del orden, cuyo surgimiento lo presenta Aristóteles como progresión de tres fases sucesivas (cfr. Metafísica, I, 3-4, ya citada), M hallan, en cambio, englobados todos juntos desde las primeras concepciones del naturalismo jónico].

5. La infinite sucesión de los mundos; infinita surgente de infinita generación. — Anaximandro dice que el principio de los seres es el infinito, porque de él proviene todo, y todo se disuelve en él. También por ello, se engendran mundos infinitos y de nuevo se disgregan por disolución en el principio del cual nacen. Después, da la razón por la cual es ilimitado, y es que la generación productora no debe faltar en nada. (Aecio, I, 3, 3).

[Para el concepto de la infinitud de los mundos, SIMPLICIO coloca a ANAXIMANDRO junto a los atomistas: "Aquellos que admiten mundos infinitos, como Anaximandro, Leucipo, Demócrito y más tarde Epicuro, sostenían que nacen y perecen en número infinito, tomando existencia algunos y disolviéndose otros sin reposo". (Física, 1121, 5), Este y otros testimonios, demostrarían que el número infinito de los mundos, no sólo estaba «firmado en la sucesión, como quieren Zeller y otros, sino también en la coexistencia, como sostienen Burnet y otros].

6. La formación de nuestro mundo: las esferas. — Dice que, en el nacimiento de este mundo, se separó, del principio eterno, el principio generador del calor y del frío, y se formó una esfera de llamas alrededor del aire que circunda la tierra, como crece la corteza alrededor del árbol. Cuando aquélla se rompió y se encerró en ciertos círculos, el sol, la luna y las estrellas nacieron a la existencia. (PSEUDO PLUTARCO, Stromata, 2).

[En el movimiento rotatorio del torbellino, que arroja el fuego a la periferia, partes de ese fuego son arrancadas de la masa y aprisionadas en ruedas de aire, y a través de los orificios de estas ruedas giratorias, toman la apariencia, para nosotros, de astros (sol, luna, estrellas) en movimiento rotatorio. De esta manera, con Anaximandro, el concepto de las ruedas celestes, anticipa y prepara el de las esferas celestes, en las que la astronomía posterior, supone los astros engarzados, como piedras en anillos].

7. La tierra en el centro, sostenida por equilibrio de fuerzas. — (Y dice) que la tierra se mantiene equilibrada, sin estar sostenida por nada, permaneciendo en reposo, a causa de la distancia equidistante en que se halla de todas las partes (HIPÓLITO, Philosophumena, I, 6).

Hay quienes afirman que se mantiene en reposo por razón de igualdad, como Anaximandro entre los antiguos. En efecto (afirman) , lo que se halla colocado en el centro y queda a igual distancia de los extremos, no está estimulado a moverse más bien hacia lo alto que hacia lo bajo o hacia los lados, y es imposible que cumpla al mismo tiempo, un movimiento en direcciones contrarias; de manera que, necesariamente, se halla en reposo. (ARISTÓTELES, De coelo, Π, 295).

[Esta concepción en la cual desaparece la necesidad de representarse un sostén material para la tierra en inmediato contacto con ella (sea el agua, el aire o alguna otra cosa), y aparece la capacidad de representarse las acciones a distancia (atracción), es notabilísima. La inmovilidad de la tierra sin necesidad de apoyo, es derivada de la falta de predominio de alguna de entre las fuerzas atractivas. Este concepto (que también rechazó ARISTÓTELES por su carácter de concepción mecánica) es todavía un concepto de equilibrio de fuerzas, que se neutralizan recíprocamente; no es, como le parece a Gomperz y a otros, el principio de inercia (tendencia de los cuerpos a perseverar en el estado de reposo o de movimiento si no interviene una acción exterior para cambiarlo)].

8. La conformación de las especies animales en relación a las posibilidades de supervivencia. — También dice que en el origen, el hombre nació de los animales de otra especie, porque, mientras los demás animales saben nutrirse por sí mismos de inmediato, sólo el hombre tiene necesidad de un largo período de lactancia; por esa misma causa, también, en su origen no hubiese podido sobrevivir, si hubiese sido tal como es ahora. (SEUDO PLUTARCO, Stromata, 2).

Explica que los hombres al comienzo, nacieron en el interior de los peces y después de haber sido nutridos como los escualos, y haberse convertido en capaces de protegerse, fueron finalmente arrojados y tocaron tierra. (PLUTARCO, quaest. conviv., 730).

[En esta manera ingenua y grosera, aparece en Anaximandro un concepto que será de capital importancia en la moderna teoría de la evolución: el de la relación entre la conformación orgánica y la posibilidad de supervivencia de la especie. Falta en Anaximandro el concepto de los cambios lentos y progresivos para la adaptación a las condiciones de vida.]

III. ANAXÍMENES DE MILETO.

[N. 585-4 a. C., fall. 528-4: escribió: En torno a la naturaleza].

1. El aire infinito, principio de las cosas. — Anaxímenes de Mileto, hijo de Euristrato, que había sido discípulo de Anaximandro, dice también, como aquél, que el principio primordial subyacente y único es infinito; pero no lo afirma indeterminado, como él, sino determinado, manifestando que es el aire. (TEOFRASTO en SIMPLICIO, Física, 24, 26).

2. Sostén e involucro. — De la misma manera, decía, en que nos sostiene nuestra alma, que es aire, así el soplo y el aire circundan el mundo entero. (Aecio, I, 3, 4).

[Este es un fragmento textual, extraído de la obra de Anaxímenes].

3. Generador de todos los seres. — De él (aire infinito) decía que habían nacido las cosas que existen, las que fueron y las que serán, y los dioses y las cosas divinas, mientras que las otras restantes, provienen de la descendencia de él. (HIPÓLITO, Refutat., I, 7).

4. La perceptibilidad de la diferenciación. — Y la forma del aire es la siguiente: cuando es muy igual, es invisible a la mirada; pero, se hace visible con el frío y con el calor, con lo húmedo y el movimiento. (HIPÓLITO, loc. cit.).

5. El movimiento eterno y el cambio. — Está siempre en movimiento, pues si no lo estuviese, no presentaría tantos cambios cuantos presenta. (HIPÓLITO, loc. cit.).

(Así) él también afirma la eternidad del movimiento, como causa del engendrarse de los cambios, también. (TEOFRASTO, loc cit.),

6. El doble proceso de transformación. — (El aire) se diferencia en distintas sustancias, en virtud de la rarefacción y de la condensación. Por la rarefacción se convierte en fuego; en cambio, condensándose, se transforma en viento, después en nube, y aún más (condensado) en agua, en tierra más tarde, y de ahí, por último, en piedra. (TEOFRASTO, loc. cit.).

7. Frío y calor por rarefacción y condensación. — De acuerdo a lo que creía el antiguo Anaxímenes, no debemos suponer al frío y al calor como existentes en la sustancia, sino como afecciones comunes de la materia, superpuestas a los cambios. Dice que la parte restringida y condensada de ella es fría, y caliente la parte dilatada y relajada (llamándola así, en cierto modo, con su término). (PLUTARCO, De prim. frig., c, 7).

[Agrega Plutarco que ANAXÍMENES observaba que "no es por error que se afirma que también el hombre emite de la boca el calor y el frío, ya que el aliento, comprimido y condensado por los labios, se enfría, mientras que, al salir por la boca abierta, por rarefacción se transforma en caliente].

IV. HERÁCLITO DE ÉFESO (EL OSCURO).

[Floreció en 504-500 a. C. También él escribió un libro De la naturaleza, del que poseemos muchos fragmentos, referidos por autores posteriores].

I. La antítesis de experiencia y razón.

a) El dato de la experiencia: el flujo incesante de las cosas y del sujeto cognoscente. — No es posible descender dos veces al mismo río, tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado, sino que por el ímpetu y la velocidad de los cambios (se) dispersa y nuevamente se reúne, y viene y desaparece (frag. 91). A quien desciende a los mismos ríos, le alcanzan continuamente nuevas y nuevas aguas (frag. 12).

Descendemos y no descendemos a un mismo río; nosotros mismos somos y no somos (frag. 49).

[Toda la savia de la filosofía de HERÁCLITO (panta rhei) se hace consistir comúnmente, en este principio del flujo universal de los seres. Pero con ello (notaban ya PLATÓN y ARISTÓTELES), el conocimiento deviene imposible, no pudiendo establecerse relación alguna entre dos términos — el objeto y el sujeto — ambos en constante cambio. El discípulo de HERÁCLÍTO "Cratilo, concluyó por creer que ni siquiera se debe hablar; y se limitaba a hacer señales con el dedo, y criticaba a Heráclito por haber dicho que no es posible sumergirse dos veces en el mismo río: a su parecer no es posible ni siquiera una vez". (ARISTÓTELES, Metafísica, IV, 5, 1010a). Sólo que, el flujo universal, es únicamente el primer momento de 1a especulación de Heráclito: es el dado por la experiencia, al cual él opone la exigencia de la razón y la necesidad religiosa de la unidad permanente; necesidad que Heráclito cree que se satisface únicamente por vía distinta a la experiencia sensible, o sea por el camino de la fe y de la autoconciencia. Ellas permiten descubrir la Razón eterna (Logos), inmanente en el hombre y en las cosas, armonía oculta e identidad de los contrarios, en la que, por ello, también entra y es explicado el flujo universal de los seres. Así, en esta explicación, la antítesis inicial de experiencia y de razón se elimina, conciliándose la oposición con la identidad, lo múltiple con la unidad, el cambio con la permanencia. Son, pues, tres momentos de un desenvolvimiento continuo, que tiene que ser aprehendido en su nexo íntimo: la experiencia del flujo, la exigencia racional de la permanencia, el reconocimiento de su identidad recíproca].

b) La exigencia de la razón: la noción de lo Uno divino. — No hay sino una sola sabiduría: conocer la Inteligencia (el pensamiento) que gobierna todo penetrando en todo (frag. 41).

La ley y la sentencia es de seguir lo Uno (frag. 33).

II. El camino de la conciliación de la antítesis.

a) Valor y dificultad del conocimiento. — El pensar es la virtud más grande; decir la verdad y obrar de acuerdo a la naturaleza comprendiéndola, es sabiduría (frag. 112). De todos aquellos cuya palabra escuché, ninguno llegó a conocer que la sabiduría es una cosa separada de todas las demás (108).

Los que buscan oro, cavan mucho y encuentran poco (22). Quizá nunca logres hallar los límites del alma, cualquiera sea el camino que recorras: tan profunda es su razón (frag. 45).

b) La condición del verdadero conocimiento: la fe. — Si no esperas, no hallarás lo inesperado, que es inalcanzable e inaccesible (frag. 18).

El conocimiento no se alcanza por falta de fe (frag. 86).

c) El camino de la sabiduría: conócete a ti mismo. — A todos los hombres les es posible conocerse a sí mismos y ser sabios (frag. 116).

Yo me he buscado a mi mismo (101).

Propio del alma es la razón, que se acrecienta a si misma (115). La educación es otro sol para los educandos (frag. 134, de incierta autenticidad).

d) El descubrimiento de la Razón divina inmanente. — Quien habla con inteligencia debe apoyarse sobre lo que es común a todos, como una ciudad sobre la ley, y mucho más firmemente aún. Porque todas las leyes humanas están nutridas de la única ley divina, que domina todo lo que quiere, basta a todos y triunfa (frag. 114).

Por ello conviene que se siga la universal (Razón), es decir, la (razón) común: ya que lo universal es lo común. Pero mientras esta Razón es universal, la mayoría vive como si tuviesen una inteligencia absolutamente personal (frag. 2).

De esta Razón, que sin embargo es eterna, los hombres no tienen conciencia, ya sea antes de haberla escuchado, ya sea habiéndola oído por primera vez: pues a pesar de que todas las cosas suceden de acuerdo a esta Razón, ellos parecen inexpertos, a pesar de experimentar palabras y actos, tales como yo los expongo, distinguiendo toda cosa según la naturaleza y diciendo como es. Todos los hombres restantes permanecen sin saber todo lo que hacen mientras se hallan despiertos, como se olvidan lo que hacen durmiendo (frag. 1).

(Cfr. también el frag. 36:) "aquellos que no entienden habiendo oído, se asemejan a los insensatos (kofoisin = también sordos o ciegos) ; a éstos se aplica la expresión: presentes, están ausentes".

III. La enseñanza de la Razón:

a) la identidad de lo Uno eterno (fuego) y del devenir universal. — Escuchando a la Razón, y no a mí, es sabio reconocer que lo Uno es todas las cosas (frag. 50).

Este mundo, el mismo para todos los seres, no lo ha creado ninguno de los dioses o de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego eternamente vivo, que se enciende con medida y se apaga con medida (frag. 30).

Todas las cosas se permutan con el fuego y el fuego con todas, como los objetos con el oro y el oro con los objetos (frag. 90).

[Esta permuta, de las cosas con el fuego, no es concebida por Heráclito, solamente como continua alternación de las cosas singulares, sino también como periódico suceso universal, por aquella concepción de los ciclos cósmicos que el pensamiento griego había derivado de la astronomía caldeo-babilónica. Esto aparece en un fragmento de Heráclito, que alude a la conflagración universal: "Y sobreviniendo el fuego, juzgará y condenará todas las cosas" (frag. 66), Esta conflagración que HIPÓLITO (Philosophum. IX, 10), al citar el fragmento, dice que está concebida como un juicio universal, corresponde al concepto de una ley universal de justicia y de expiación, que ya hemos visto en Anaximandro, y que acerca a HERÁCLITO a la religión de los misterios, como lo confirmarán, más adelante, otros fragmentos.]

b) La realidad del ser como despliegue de opuestos y armonía de contrarios. — El ser, siempre en lucha y siempre en armonía (PLATÓN — refiriéndose a Heráclito — en Sofista, 242, E). Conexiones: lo completo y lo incompleto, lo acorde y lo discorde, lo armónico y ¡o disonante: y de todos lo uno, y de lo uno todos (frag. 10).

Todo lo que es contrario se concilia y de las cosas más diferentes nace la más bella armonía, y todo se engendra por vía de contraste (frag. 8). Mejor es la armonía oculta que la aparente. (54).

Ellos no comprenden cómo conspira consigo mismo lo que es diferente: armonía por tensiones opuestas, como del arco y de la lira (51).

El Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, saciedad-hambre (frag. 67). Es necesario saber que la guerra es común, y la justicia contraste, y que todas las cosas se engendran y llegan a faltar por la vía del contraste (80).

La guerra es madre y reina de todas las cosas (53).

c) El reciproco condicionarse de los opuestos. — Sólo la enfermedad hace dulce la salud; el mal el bien; el hambre la saciedad; la fatiga el reposo (frag. 111).

Si no existiese ésta (la ofensa) no se conocería ni tan siquiera el nombre de la justicia (23).

d) La permuta y la identidad de los contrarios. — Las cosas frías se calientan; lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo árido se humedece (frag. 126).

En nosotros, es una misma cosa el vivo y el muerto, el despierto y el dormido, el joven y el anciano, puesto que estas cosas, cambiándose, se convierten en aquéllas, y aquéllas, a su vez, permutándose, son éstas (88).

En la periferia de un círculo, el principio y el fin son comunes (103).

En el tornillo del apretador, el camino recto y el curvo son uno y el mismo (59).

Uno y mismo el camino hacia arriba y hacia abajo (frag. 60).

El mar es el agua más pura y la más impura; potable y saludable para los peces; funesta a los hombres, que no la pueden beber (frag 61).

[En este último fragmento, la identidad de los contrarios es derivada de la relatividad].

El alma. — Para las almas (fuego) el convertirse en agua es la muerte; para el agua es la muerte transformarse en tierra, pero de la tierra se produce el agua, y del agua el alma (frag. 36).

Nosotros vivimos la muerte de aquéllas (almas) y ellas viven nuestra muerte (77).

Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquellos, muriendo la vida de éstos. (62).

A los hombres, después de la muerte, les esperan tales cosas, que no se imaginan ni sospechan (frag. 27).

[Estos fragmentos exigen alguna aclaración. La primera se refiere la transmutación reciproca de las sustancias, considerando las almas (elemento divino) idénticas al fuego. Pero al ingresar al cuerpo (húmedo), el alma (fuego), sufre un periodo de muerte, del cual resurge con la muerte del cuerpo, liberándose del elemento húmedo. Esto dice el segundo fragmento, y por eso el tercero considera a los inmortales (almas) mortales, y a los mortales (hombres) inmortales, porque en ellos está el alma imperecedera: y los contrapone, porque la muerte de los unos es la vida de los otros, y viceversa. Y así, el último fragmento, preanuncia a los hombres la eternidad después de la muerte. Ciertamente, aquí se halla el reflejo de creencias derivadas de los misterios órficos].

Moral y política. — Si la felicidad residiese en los placeres del cuerpo, llamaríamos felices a los bueyes cuando hallan arvejas para comer (frag. 4).

La guerra es la madre y la reina de todas las cosas, y ella destinó a unos para ser Dioses; a los otros, hombres; hizo a los unos libres y esclavos a los otros (53).

Y es ley que se obedezca a la voluntad de uno sólo (frag. 33).

CAPITULO III - LOS PITAGÓRICOS O ITÁLICOS

I. EL PITAGORISMO MÁS ANTIGUO.

[Con PITÁGORAS de Samos — nacido alrededor del 580, y (tal vez después de otros viajes, ampliados por la leyenda) emigrado a la Magna Grecia: a Crotona, en 532-1, y después a Metaponte, donde murió en el año 497-6 — la filosofía se extiende del Egeo a la Italia Meridional. De ahí que los pitagóricos son llamados también Itálicos (cfr. ARISTÓT.), a pesar de que en Italia surge también la escuela de Elea, por impulso de JENÓFANES de Colofón. En la escuela pitagórica, las doctrinas no son distinguidas por autores, y ARISTÓTELES, también habla siempre de los pitagóricos, impersonalmente. El desarrollo de estas doctrinas, durante el curso de un siglo y medio, aproximadamente, que va desde la edad de PITÁGORAS, hasta la de FILOLAO y ARQUITAS (contemporáneos, pero un poco más ancianos, respectivamente, que SÓCRATES y que PLATÓN) — se ha cumplido por medio de fases, de las que no disponemos de medios para distinguirlas, cronológicamente y reconstruirlas históricamente. La distinción usual (que seguimos aquí por motivos de exposición) entre la fase del primer pitagorismo y los desarrollos de la edad de FILOLAO y ARQUITAS, no pretende tener otro significado que el de indicar qué elementos de la doctrina se pueden atribuir, con relativa certeza, al período inicial de la Escuela, y cuál es el cuadro complexivo que se presenta en el período de desarrollo más maduro. Pero muchos de estos elementos de la sistematización más madura, se han venido desenvolviendo en el intervalo, y algunos (especialmente aquellos referentes a la cosmología) se han presentado ya en la fase inicial].

1. La sabiduría de Pitagoras: mezcla de ciencia y de creencias religiosas. La filosofía como medio de purificación espiritual.

Pitágoras, hijo de Mnesarco, llevó las investigaciones más lejos que los demás hombres (HERÁCLITO, frag. 129).

[Añade el fragmento de HERÁCLITO: "y eligiendo entre esos escritos (estudiados por él) reivindicó como sabiduría personal suya, lo que no era sino vasta erudición (polimathia) y arte de maldad". Y el fragmento 40 del mismo Heráclito, dice: "El hecho de aprender muchas cosas, no instruye la inteligencia, pues de otra manera, habría instruido a Hesíodo y Pitágoras, como a Jenófanes y Hecateo". En estos fragmentos está expresado, junto a la hostilidad contra Pitágoras, también el reconocimiento de la amplia doctrina que lo hacía célebre entre sus contemporáneos].

Pitágoras, hijo de Mnesarco, se ocupó primero de matemáticas γ de números; pero más tarde, no se abstuvo de hacer milagros, a la manera de Ferécides (ARISTÓT., frag. 186).

[Ferécides de Siro, aquí recordado, autor de una teogonía intitulada Pente-muchos, representa una especulación religiosa afín a la de los órficos, a cuyas doctrinas religiosas se relaciona estrechamente el pitagorismo. Sobre el carácter sagrado de la filosofía, para Pitágoras, cfr. JAMBLICO (Vita Pythag.), que toma de HERÁCLIDES PÓNTICO: "la especie más pura de hombre es la que se eleva a la contemplación de las bellezas supremas, y tal es la del filósofo"; "Que no quiere significar sabio, porque nadie es sabio, fuera de Dios, sino amigo de la sabiduría" (Dióg. L., pr, 12). La introducción del nombre de filósofo, se atribuye, justamente, a Pitágoras. Pero este amor a la sabiduría (filosofía), en el pitagorismo, tiene un valor religioso, pues es considerado medio y camino de purificación espiritual y de salvación del alma. En efecto, los pitagóricos tienen en común con los órficos, las ideas de un origen divino del alma y de un pecado original que el alma debe expiar en la cárcel corpórea, pasando de un cuerpo a otro en una serie de vidas (véase abajo, n. 2) hasta que no haya logrado la purificación, y, por ella, la liberación del ciclo de los nacimientos. Esta purificación, para los órficos, se cumple a través de la iniciación religiosa y de la participación en los ritos sagrados; Pitágoras, en cambio, introduce la idea de una purificación a través del culto del saber. Tal idea se ve ya reflejada en PÍNDARO, fr. 133: "Pero a aquellos que han pagado la expiación del antiguo pecado a Perséfone, ella envía su alma después de nueve años a la suprema luz del sol, para vivir como reyes ilustres, hombres de potente fuerza y superiores en sabiduría, y luego son llamados, por los hombres, para siempre, santos héroes". De manera que la vida dedicada a la sabiduría está indicada como vía de retorno del alma al estado divino (santos héroes): Cfr. PLATÓN, Menon., 81 ab, Fedón, 69 d γ 114 c y Fedro, 247 d, 249 a, que explica que se trata de los "purificados por la filosofía", que son liberados de la cárcel corpórea y vuelven a vivir el tiempo futuro en las regiones celestes. La misma creencia pitagórica se ve reflejada en el fragmento 146 de EMPÉDOCLES, donde la encarnación final de las almas purificadas está presentada en las personas de "profetas, reyes, médicos y príncipes de hombres sobre la tierra, de donde surgen después Dioses sumos en honores". También en PARMÉNIDES, frag. 1, verso 3, de acuerdo a la enmienda de Meineke-Jaeger, y en

EPICARMO, Frag. 297 Kaib. (45 Diels), y en EURÍPIDES, frags. 198 y 910, se hallan reflejos de esta idea. Cfr. ARISTÓT., Protréptico, fr. 11, Walzer: ". . . Es, pues, una realidad este fin para el cual la naturaleza y Dios nos han engendrado. Interrogado Pitágoras sobre cuál es este fin, respondió "para contemplar el cielo", y se llamó a sí mismo contemplador de la naturaleza, y que había venido a la vida para esto].

2. las doctrinas: inmortalidad y transmigración; parentesco de los vivientes, ciclo de las cosas. — Lo que Pitágoras decía a sus compañeros, nadie puede saberlo, con seguridad, ya que ni el silencio era casual entre ellos. Por otra parte, eran especialmente conocidas estas doctrinas: 1) la que afirma que el alma es inmortal; 2) que transmigra de una a otra especie animal; 3) además, que dentro de ciertos períodos los sucesos acaecidos una vez, vuelven nuevamente, y nunca hay nada absolutamente nuevo, y 4), que es necesario creer que todos los seres vivientes están unidos por lazos de parentesco. En efecto, parece que quien por primera vez introdujo en Grecia estas creencias, ha sido Pitágoras (DICEARCO, citado en PORFIRIO, Vida de Pitágoras, 19).

[Estas doctrinas, como resulta de todo lo expuesto en la introducción sobre el orfismo, son comunes al pitagorismo y al orfismo. Sobre la obligación del silencio en la escuela pitagórica, véase más adelante, en el n. 7. El concepto órfico-pitagórico de la inmortalidad del alma y de su oposición al cuerpo, también puede verse en PÍNDARO, frag. 131 B: "El cuerpo de todos está sujeto a la muerte irresistible, pero siempre permanece viva una imagen, la cual proviene de los Dioses: ella duerme cuando los miembros obran, pero, en muchos sueños proféticos, anuncia a los durmientes el juicio de los males y de los bienes" (trad. ROSTAGNI)].

Se refiere que un día, encontrándose en presencia de un perro que era castigado, se conmovió y pronunció estas palabras: "cesad de castigarlo, porque es el alma de un amigo mío, que he reconocido al sentirlo llorar" (JENÓFANES, frag. 7).

[Este testimonio de JENÓFANES, contemporáneo de PITÁGORAS, confirma que la doctrina de la transmigración en la escuela pitagórica, debe atribuirse al mismo fundador. Cfr. también: "En efecto, el discurso de Pitágoras es tomado en crédito por ellos, que a las almas de los hombres les correspondió ser inmortales y durante determinados años vivir de nuevo, entrando el alma en otro cuerpo". (DIÓDORO, V, 28, Schl). "(Hablaba EUFORBO, pitagórico) del ciclo del alma; de la manera en que cumple su ciclo y en cuántas plantas y animales entra". (HERÁCLIDES PÓNTICO, en DIÓG., L., VIII, 4). "En su opinión, no muere ni perece ningún alma, ni cesa sino por un breve tiempo, mientras se transfunde de un cuerpo al otro; veremos cuándo y sufriendo qué vicisitudes y después de qué lapso de tiempo, retornará al hombre, luego de haber pasado por diferentes domicilios. Entre tanto, él introdujo en los hombres el terror de cometer delitos y parricidio, si, inconscientemente, incurriesen en el alma del padre y viciasen con el hierro el cuerpo en el cual estuviese hospedado algún espíritu pariente" (Soción, en SÉNECA, ep, 108, n. 19, ROSTAGNI). De aquí EMPÉDOCLES, véase más adelante)].

3. El alma, principio de movimiento. — Parece que lo que se ha dicho por los pitagóricos tiene el mismo significado, pues decían algunos de ellos, que el alma es el polvillo que se agita en el aire; otros, que es el principio motor de aquél. Han hablado de él, porque aparece en continuo movimiento, aunque el aire se encuentre en perfecto reposo. (ARISTÓT., De anima, I, 2, 404).

[El alma, así concebida, se introduciría en el cuerpo del recién nacido con la primera respiración, y constituiría el principio motor, saliendo con el último aliento del agonizante, para dar lugar a la muerte. Y de esa manera podría pasar de un cuerpo a otro de hombre o animal, lo cual es criticado por ARISTÓTELES: "pero ellos sólo intentan decir qué es el alma, pero no determinan nada sobre el cuerpo que debe acogerla, como si cualquier alma, según las fábulas de los pitagóricos, pudiese entrar en cualquier cuerpo que la recibiese" (De anima, I, 5, 407). La crítica, que puede parecer aplicable a esta concepción del primer pitagorismo, no alcanza más a la teoría del alma = armonía, que más tarde se desarrolla de un modo más completo en los tiempos de FILOLAO; pero ya en el primer pitagorismo hay que observar que con su teoría de la transmigración relaciona la naturaleza del nuevo cuerpo adoptado con la demostrada por el alma en su vida precedente. Pero que la idea del alma principio motor corresponde a los primeros pitagóricos, resulta también del hecho que se la encuentra ya en ALCMEÓN DE CROTONA, que el mismo ARISTÓTELES supone en estrecha relación con el primer pitagorismo. ARISTÓTELES nos habla así de ALCMEÓN, que vivió alrededor del 515 (cuando, dice Aristóteles, ya era anciano Pitágoras): "El Crotoniata llama inmortal al alma porque se asemeja a las cosas inmortales: esta semejanza está en el continuo moverse, pues también las cosas divinas se mueven constantemente, siempre: luna, sol, los astros y el cielo entero" (De anima, I, 2, 405). Aquí tiende a precisarse el movimiento continuo del alma, que, a semejanza del de los astros, debe ser circular: es, pues, el ciclo del nacimiento, o de la transmigración, afirmado por los órficos y por PITÁGORAS. Cfr. los testimonios

de SOCIÓN, en SÉNECA, epist. 109 (20-21): "Y no sólo los astros celestes giran en círculos fijos, sino que también los animales se encuentran envueltos en rodeos, y las almas recorren un ciclo"].

4. El universo viviente: la respiración — el vacío. — Dicen también los pitagóricos que existe el vacío, y que es así introducido en el cielo por una respiración del pneuma infinito (espíritu), y que así el vacío permite distinguir las naturalezas de los cuerpos, por ser el vacío una separación y distinción de las cosas colocadas unas después de las otras, y afirman que esto sucede antes que nada en los números, ya que el vacío diferencia la naturaleza de ellos (ARIST., Fís. IV, 6, 213).

[STOBEO (Ecloga Physica, I, 18; 1) dice análogamente, que según los pitagóricos, el vacío determina los lugares de cada cosa. El vacío, que distingue la naturaleza de los números, es el intervalo de una unidad que hay número y el precedente o el sucesivo: análogo al espacio que separa cada cuerpo de cualquier otro. Así el espacio (vacío) es considerado como un ente real, o sea como un intervalo real, y como realidad o sustancia infinita, que abraza y contiene todos los seres delimitados. "Los pitagóricos y Platón, no consideran el infinito como accidente (atributo) de otra sustancia, sino por sí, como sustancia él mismo. Pero los pitagóricos lo incluyen entre las cosas sensibles. . . v dicen que el infinito es aquello que se baila fuera del cielo" (ARISTOT., Fis. III, 4, 203). Es evidente en la teoría del vacío que se introduce en el universo por medio de una respiración, su identificación con el aire, criticada por ARISTÓTELES también en ANAXÍMENES ("el vacío lleno de aire", en Fis., IV, 6, 213). "El vacío parece ser el aire", De animal. II, 10, 419). Ya el hecho de que JENÓFANES (cfr., DIÓG. L. IX, 19) rechace la teoría de la respiración del universo, parece indicar que ella pertenece al primer pitagorismo; y lo confirma el hecho de que ella es combatida también por PARMENIDES (cfr. frag. 8, versos 5 y ss., en donde rechaza la hipótesis de un desenvolvimiento o crecimiento del cosmos). Pero, parece que para Pitágoras, el infinito no se identifica solamente con el aire y con el vacío, sino también con la oscuridad, en oposición al límite que se identifica con el fuego. Tales identificaciones se sistematizan más adelante en la tabla de las oposiciones, pero en la astronomía de FILOLAO, el infinito parece ser el elemento luminoso, éter o fuego, que contiene, dentro de si, todo el cosmos].

5. Los números, esencia de las cosas. — Parece que PITÁGORAS ha apreciado por sobre todas las cosas, las investigaciones en torno a los números, haciéndolas avanzar mucho con respecto al estado antecedente, conduciéndolas mucho más allá de las necesidades del comercio (ARISTÓXENO, Sobre la matemática, citado en STOBEO, I, 20, 1).

Los así llamados pitagóricos, habiéndose aplicado a las matemáticas, fueron los primeros en hacerlas progresar, y nutridos de ellas, creyeron que su principio fuese el de todas las cosas. Ya que los números por naturaleza, son los primeros en ellas (matemáticas), y les pareció observar en los números semejanzas con los seres y con los fenómenos, mucho más que en el fuego o en la tierra o en el agua (por ejemplo, tal determinación de los números les parecía que era la justicia; tal otra, el alma o la razón; aquella otra, la oportunidad, y, por así decir, análogamente toda otra cosa); y como también veían en los números las determinaciones y las proporciones de las armonías; y como, por otra parte, les parecía que toda la naturaleza por lo demás estaba hecha a imagen de los números y que los números son los primeros en la naturaleza, supusieron que los elementos de los números fuesen los elementos de todos los seres, y que el universo entero fuese armonía y número. Y todas las concordancias que podían demostrar en los números y en las armonías con las condiciones y las partes del universo y con su ordenación total, las recogieron y coordinaron (ARISTÓT., Metaf., I, 5, 985).

Los pitagóricos, aún antes de Demócrito, habían definido algunas pocas cosas, de las que reducían a los números todas sus razones, tales como la oportunidad, lo justo y el matrimonio (ARISTÓTELES, Metafísica, XIII, 4, 1078).

[La alusión que hace Aristóteles, de que los pitagóricos habían visto en los números las determinaciones y las proporciones de las armonías, se refiere al descubrimiento, hecho por Pitágoras, de los acordes musicales de octava, quinta y de cuarta, y de la correspondencia entre cada nota y la longitud de la cuerda vibrante, por lo que las variedades de los sonidos se hacían geométricamente mensurables. Una leyenda recogida por VARRÓN, atribuía el descubrimiento, en cambio, a la observación de los intervalos armónicos en los sonidos de los martillos de un forjador sobre el yunque, y que luego se encontró que correspondían a la diferencia de peso entre los martillos. Que el concepto de armonía musical aparezca con el primer pitagorismo, resulta del hecho que ya M lo encuentra en HERÁCLITO, por derivación del pitagorismo (frag. 10 y 51), y que en los primeros capítulos del escrito seudo-hipocrático Sobre el número 7, correspondientes a la época de Parménides, se halla ya el concepto del medio armónico]

6. Los elementos de los números y las oposiciones: a) dualidad de par e impar (ilimitado y limite). — Parece que ellos consideran elementos del número el par y el impar, y de ellos, el primero ilimitado y el segundo limitado. El Uno participa de ambos, ya que es par e impar al mismo tiempo, y el número proviene de la unidad (ARISTÓT., Metaf., I, 5, 986).

b) Mutabilidad de los números e inmutabilidad de lo uno, — Cuando a un número impar, o si te place más, a uno par, se le agrega una piedrecilla, o bien se le toma de las ya existentes, ¿crees que ese número permanece siendo el mismo? — No, ciertamente. . . Entonces, aquello que cambia por naturaleza y no permanece jamás en el mismo estado, me parece que está por convertirse en distinto del cambiado (EPICARMO, frag. 2 Diels, trad. Rostagni).

[Se alude aquí al uso pitagórico de representar los números con piedrecillas o con puntos dispuestos en formas de figuras geométricas. así se obtenía la diversidad de los números impares y los pares, y la serie de números triangulares, cuadrados, rectangulares, cúbicos, etc. Cfr. ARIST., Metaf., 1092 b: "Aquellos que traducen los números por las figuras, triángulos, cuadrados, etc." De la costumbre de emplear piedrecillas (cálculos) para señalar las unidades y los números, se ha derivado, al cómputo aritmético, el nombre de cálculo].

Al principio de la unidad, del ser idéntico e igual. . . lo llamaron Uno. . . En cambio, al principio de la diversidad y de la desigualdad, de todo lo que es divisible y mudable y se halla, ora en un estado, ora en otro, lo llamaron dualidad (PORFIRIO, Vita Pyth, 52, trad., Rostagni).

c) Tendencia a las oposiciones (preparación de la tabla de los opuestos). — Alcmeón de Cretona, dice que la mayor parte de las cosas humanas son parejas de opuestos. . . sea que él haya tomado esta teoría de los pitagóricos, sea que ellos de él (ARISTÓT., Metaf., I, 5).

[Del hábito de los pitagóricos de enumerar opuestos, de lo que mas tarde resulta la tabla de las oposiciones, hay evidentes reflejos en Epicarmo, en la polémica de Jenófanes, Parménides y Zenón, y más aún, en la polémica de Heráclito, que, contra el dualismo de los pitagóricos, afirma la unidad de los opuestos y la identidad de las oposiciones con la unidad].

7. La escuela y su ordenación. — Éstos (los admitidos al noviciado) al principio, en el período en que debían callar y escuchar se llamaban acústicos. Pero, cuando habían aprendido la cosa más difícil de entre todas, es decir, 3 callar y escuchar, y habían comenzado a adquirir ya erudición en el silencio, lo que era llamado echemuthia, adquirían entonces la facultad de hablar y hacer preguntas y escribir lo que habían sentido y expresar lo que pensaban. En tal período se llamaban matemáticos, derivando este nombre de aquellas artes que habían comenzado a aprender y a meditar: pues los antiguos griegos llamaban mathémata (ciencias) a la geometría, la gnomónica, la música y las demás disciplinas más elevadas Después, adornados con tales estudios de ciencia, comenzaban a considerar la obra del mundo y los principios de la naturaleza y, entonces, finalmente, eran llamados físicos. (TAURO, en A. GELIO, Noches áticas, I,9).

[La distinción de acústicos (o acusmáticos) y matemáticos — dada por otros como distinción de exotéricos y esotéricos, o de pitagoristas y pitagórica, — es considerada, por algún critico moderno, como invención posterior. La obligación del silencio místico y del secreto, de los cuales habla ARISTÓXENO (cit. por DIOG. LAERCIO, VIII, 15), de acuerdo a algunos críticos, se habría referido a las doctrinas religiosas; según TANNERY a las matemáticas (por eso HIPASO de Meta-ponte, fue expulsado de la orden por la revelación de ellas), según BURNET, solamente al ritual del orden pitagórico, y, de acuerdo a ROSTAGNI, más justamente, a los ritos y a las concepciones místicas conjuntamente].

II. DESARROLLO DEL PITAGORISMO EN LA EDAD DE FILOLAO.

[Después de la dispersión de Iα orden pitagórica de Crotona, y la disolución de la que se había acogido después en Reghium (Calabria), algunos pitagóricos pasan a Grecia: FILOLAO y LISIS se radican en Tebas, de donde, empero, FILOLAO había retornado ya a Italia en el momento de la muerte de Sócrates (399 a. C.). SIMIAS y CEBES, locutores del Fedón platónico, habían sido sus discípulos. En el siglo IV a. C., el centro de la escuela es Tarento, y el jefe es ARQUITAS, señor de la ciudad, amigo de Platón, quien, por su influjo, fue cada vez más atraído hacia el pitagorismo.

Otros pitagóricos de la misma época son: EURITO, TIMEO de Locres, etc. Varios fragmentos han sido transmitidos bajo el nombre de FILOLAO y ARQUITAS. La autenticidad de los de FILOLAO está afirmada por varios críticos, entre ellos, DIELS, editor de los Fragmente der Vorsokratiker, y es negada por otros, como BYWATER y BURNET, y sobre todo por FRANK, que los cree falsificaciones de

ESPEUSIPO: pero el contenido se halla conforme a las doctrinas pitagóricas y el testimonio de ARISTÓTELES, y hasta pueden ser utilizados como expresiones del pitagorismo más maduro, pero dejando siempre sub iudice la cuestión de su genuinidad. Más objetada aún, es la autenticidad de los fragmentos de ARQUITAS].

1. Condiciones del conocimiento humano: la esencia de las cosas. — Existen ciertas razones superiores a nosotros. (FILOLAO, frag. 16). La esencia de las cosas, que es eterna, y la misma naturaleza admiten, sí, el conocimiento divino, pero no el humano más allá de este punto: que no podría existir ninguno de los entes, ni ser conocido por nosotros, si no existieran las esencias de las cosas, de las cuales consta el universo, sea de las limitadas, sea de las ilimitadas (FILOLAO, frag. 6).

[La oposición entre ciencia divina y humana, estaba ya en ALCMEÓN: "los dioses tienen certeza de las cosas divinas y humanas; pero a nosotros, como hombres, nos es dado conjeturar de la experiencia" (DIÓGENES LAERCIO, VIII, 83). Pero para FILOLAO, la condición del conocimiento humano ya no está más en la experiencia, sino en la intuición del número como esencia de las cosas].

2. El número, condición del conocimiento y de la verdad. — Todas las cosas conocidas tienen un número, porque sin él no sería posible que nada fuese conocido ni comprendido (FILOLAO, frag. 4).

. . .Sin éste, todas las cosas serían ilimitadas, inciertas y oscuras. Ya que la naturaleza del número es ley, guía y maestro de cada uno, para cualquier cosa dudosa e ignota. Pues si el número no fuese también la sustancia de las cosas, éstas no se manifestarían a ninguno, ni en si mismas, ni respecto a otras. Ahora bien, éste (el número) armonizando relativamente al alma todas las cosas, las hace cognoscibles a la sensibilidad y las pone en relación reciproca, según la naturaleza del gnomón, revistiéndolas de cuerpos y distinguiendo, cada una separadamente, las razones de las cosas ilimitadas y de las finitas. Podrás ver a la naturaleza y la potencia del número, desarrollar su fuerza, no solamente en los hechos demoníacos y divinos, sino también en todos los actos y razonamientos humanos, y en todas las producciones del arte y de la música.

Ni la naturaleza del número ni la armonía acogen en sí ninguna falsedad, porque no se halla conforme a ellas. La falsedad y la envidia participan de la naturaleza de lo infinito, de lo insensato y de lo absurdo. La falsedad no se insinúa, de ningún modo, en el número, porque la falsedad es hostil y enemiga de su naturaleza; en cambio, la verdad está conforme y es congénita a la naturaleza del número (FILOLAO, frag. 11).

3. La sustancia de las cosas: los números. Confusión de sensible y suprasensible. — Los filósofos llamados pitagóricos, se valen de principios y elementos más remotos que los que emplean los filósofos naturalistas. Y la causa de esto se halla en que ellos no los extrajeron de las cosas sensibles; en efecto, entre los entes, los matemáticos son sin movimiento, excepto en lo que concierne a la astronomía. Sin embargo, su discusión y su tratado se desenvuelve alrededor de la naturaleza, pues exponen la génesis del universo, y observan lo que sucede en las partes, cambios y movimientos de él, y en ello agotan (la función de) sus principios y (de) sus causas, como si estuviesen casi de acuerdo con los otros naturalistas en considerar que el ente propio se halla en lo que es sensible y está contenido en lo que se llama el ciclo. Pero, como decimos, las causas y los principios de los que ellos hablan, convienen también a principios más elevados, y hasta se hallan más conformes a éstos que a los razonamientos sobre la naturaleza (ARISTÓTELES, Metafísica, I, 8, 990).

[Prosigue ARISTÓTELES: "Ya que ellos, partiendo de los principios que suponen y afirman, no dicen nada más de los cuerpos matemáticos que de los sensibles . . Además, ¿cómo debe entenderse que, por una parte, las determinaciones de! número y el número sean causa de las cosas, que están y nacen en el universo desde el origen y también ahora, y, que, por otra parte, no haya ningún número, sino este número, del cual se halla constituido el universo mismo? Cuando, efectivamente, ellos colocan en un lugar dado la opinión y la oportunidad, y un poco más arriba o un poco más abajo la justicia y la injusticia, o la separación y la mezcla, y como prueba de ello dicen que cada una de escás cosas es un número, y por otra parte resulta que en este lugar hay ya un cierto número de magnitudes compuestas (materiales), pues estas determinaciones del número están fijadas cada una en su lugar, el problema es: este número, que se debe tomar como sustancia de cada una de estas cosas, ¿es el mismo que está en el cielo, o bien es otro distinto?" (Metaf., I, 8).

La dificultad que señala aquí ARISTÓTELES, nace del hecho de que son concebidas como número, tanto las realidades materiales como las espirituales y que, al mismo tiempo, las determinaciones del número se hallan conjuntamente con las del lugar. Así las cosas extensas y las inextensas, siendo igualmente números, se encuentran juntas en los mismos lugares por la comunidad del número al que

son reconducidas igualmente. Y pregunta ARISTÓTELES: ¿puede ser el mismo número el de seres tan diversos?]

4. La identidad entre cosas y números y sus dificultades. — Los pitagóricos, como consecuencia de percibir muchas determinaciones de los números; inherentes a los cuerpos sensibles, concluyeron que los seres son números, pero no separados, sino que los entes constan de números. ¿Y por qué razón? Porque las determinaciones de los números son inherentes a la armonía, al cielo y a muchas otras cosas. . . Y claro está que no existen entidades matemáticas separadas. Entonces, no hay que criticar a los pitagóricos, por esto; sino porque cuando dicen que constituyen cuerpos físicos con números, es decir, cuando por medio de lo que no tiene gravedad ni ligereza, constituyen lo que está dotado de gravedad y ligereza, parecen hablar de otro universo y de otros cuerpos, no de los sensibles (ARISTÓTELES, Metafísica, XIV, 3, 1090).

[La misma critica vuelve a encontrarse en De coelo, III, 1, 300: "Lo mismo sucede a aquellos que hacen constar el universo de números; en efecto, algunos hacen constar la naturaleza de números, como ciertos pitagóricos. Ahora, los cuerpos físicos parecen dotados de gravedad y ligereza y las unidades, colocadas juntas no es posible que formen cuerpo, ni que tengan gravedad".

Otras dificultades destaca ARISTÓTELES contra la teoría pitagórica, porque ésta afirma "estar compuestos los cuerpos de números, y este número ser matemático": para los pitagóricos, dice, las unidades tienen tamaño, magnitud, pero las magnitudes no pueden ser indivisibles ni constar de indivisibles (Metaf., XIV, 3, 1091). Y en otro lugar: "También dicen los pitagóricos que el uno es el primero de los entes, el uno matemático, pero no separado (de las cosas sensibles) ; hasta dicen que de él constan las sustancias sensibles. En efecto, constituyen todo el universo de números, pero no monádicos; sino, más bien, creen que las unidades están dotadas de magnitud. Pero parecen hallarse en dificultades, incapaces de determinar de qué manera se haya formado el primer uno que tuvo magnitud" (Metaf., XIV, 6, 1080). Sobre esta falta de determinación de la generación de los números, cfr. también Metaf., XIV, 3, 1091, donde se observa: "no hay duda sobre si los pitagóricos conciben o no una generación, puesto que dicen claramente que, constituido el uno, sea de superficie, sea de color, sea de germen, sea cíe lo que no saben decir, de inmediato, las partes del infinito que se hallaban más cerca de él empezaron a ser atraídas y determinadas por el límite. Pero ya que construyen el cosmos y quieren hablar con el lenguaje naturalista, hubiera sido justo hacer investigaciones en torno a la naturaleza, y alejarse del camino presente. Porque los principios los buscamos en las cosas inmóviles; de tal modo que es necesario investigar la generación de semejantes números"].

5. Oscilación en la teoría: los números ¿modelos (imitación) o sustancia de las cosas? — Los pitagóricos afirman que las cosas existen por imitación de los números; Platón, en cambio, por participación. . . Pero dejaron igualmente de indagar en qué consiste esta imitación o participación de las ideas. . .A semejanza de los pitagóricos, él (Platón) dice que lo uno es sustancia él mismo, y no atributo que se aplique a otro ente; y a la par de aquellos, dijo que los números son causa de la sustancia de las otras cosas; pero. . . él (Platón) afirma que los números están mas allá de las cosas sensibles, y, en cambio, aquellos (los pitagóricos) dicen que los números son las cosas mismas, y no colocan los entes matemáticos como-intermediarios entre estas cosas (y las ideas) (ARISTÓTELES, Metaf., I, 6, 897). Parece, entonces, que también éstos creen que el número es principio, ya como materia de los seres, ya como determinaciones, ya como maneras de ser (ARIST., Metaf., I, 5, 985),

[Entre la teoría de la imitación, según la cual los números serían modelos (paradigmas) de las cosas, y la afirmación de que los números son sustancias de las cosas — mejor dicho — las cosas mismas, hay una diferencia notable, que parece haber pasado desapercibida a los pitagóricos. En el pitagorismo encontramos muchos ejemplos de estas faltas de distinción y también de la tendencia al trastrueque de conceptos.

Cfr. para el tiempo: "los unos dicen ser (el tiempo) el movimiento del cielo, los otros, la esfera misma" (ARISTÓTELES, Fis., IV, 10, 218). También AECIO, I, 21, escribe: Pitágoras dice que el tiempo es la esfera del continente. Y así, igualmente, para el alma: "por ello muchos de los sabios dicen unos, que el alma es una armonía; otros, que tiene una armonía" (ARISTÓTELES, Pol., VIH, 5, 1340).

Para el color: "porque e! color está en el término o es el término: por ello los pitagóricos llamaron color a la superficie" (ARISTÓTELES: De sensu, 3, 439).

Para los olores: "lo que dicen algunos de los pitagóricos no es razonable: pues dicen que algunos animales se nutren de olores" (De sensu, 5, 445).

En todos estos casos hay la tendencia a trastrocar la propiedad con el ser a que pertenece: así del tener un número, las cosas, pasan a ser un número].

6. Determinaciones numéricas y espaciales. — A algunos les parece que los límites del cuerpo, como la superficie, la línea, el punto y la unidad son sustancias, aun más que el cuerpo y lo sólido (ARISTÓTELES, Metafísica, VII, 2, 1028). Pero el cuerpo es menos sustancia que la superficie, y la superficie menos que la línea, y la línea menos que la unidad y el punto: ya que por éstos está limitado el cuerpo. Y parece que ellos pueden existir sin el cuerpo, pero, en cambio, parece imposible que el cuerpo exista sin ellos. Por eso, mientras los más antiguos han creído que el cuerpo fuese la sustancia y las demás cosas fuesen sus determinaciones, de manera que también los principios de los cuerpos fuesen principios de los seres; en cambio, otros posteriores, y considerados como más sabios, han creído que fuesen los números (Metafísica, III, 5, 1002).

[Aquí ARISTÓTELES (y sobre sus huellas, después, también ALEJANDRO de Afrodisia en el comentario a Metaf., I, 6, y más tarde AECIO, II, 6, 5) indica otra de las razones que han conducido a los pitagóricos a hacer del número la sustancia de las cosas. Del estudio de la geometría se deriva la persuasión de que las determinaciones espaciales de los cuerpos tienen una realidad superior a su solidez o materialidad; pero porque esas determinaciones se individualizan o se miden numéricamente, así el número se convierte en sustancia de los seres. Cfr. con este proceso del pensamiento, el moderno de DESCARTES, para quien la materia es extensión y por ello la física deviene geometría y matemática].

7. Los elementos del ser y las especies del número: límite e ilimitado, impar y par. — La sustancia (naturaleza) en el universo, está compuesta de cosas ilimitadas y limitadas, así como todo el universo entero y todas las cosas en él contenidas (FILOLAO, frag. I). Es necesario que los entes estén todos limitados o ilimitados, o limitados e ilimitados conjuntamente; pero, todos limitados o todos ilimitados solamente, no sería posible. Porque, como es posible observar que los entes no constan solamente de todos elementos limitados ni de todos ilimitados, es evidente por ello que el universo y las cosas que están en él, se hallan compuestos de elementos limitados e ilimitados. Esto se ve también en los hechos. Ya que aquellos entre ellos, que se hallan compuestos por elementos limitados, son finitos; los compuestos por limitados e ilimitados son finitos e infinitos, y los compuestos de ilimitados aparecen como infinitos (FILOLAO, fr. 2).

El número tiene dos especies propias: par e impar, y luego hay una tercera especie resultante de la mezcla de entrambas, el par-impar; y de ambas especies, hay muchas formas, como cada una de ellas lo demuestra por sí misma (FILOLAO, fr. 5).

Parece además, que ellos consideran que los elementos del número son el par y el impar, y de ellos, el uno finito y el otro infinito, y la unidad compuesta por ambos (ya que también es par e impar), y que consideran que el número consta de unidad, y todo el universo de números. . . Lo que les es propio, es lo siguiente: que creyeron que el finito, el infinito y el uno no eran otras sustancias, como el fuego o la tierra u otra cosa semejante, sino que consideraron al mismo infinito y al mismo uno como sustancia de las cosas de las cuales son predicados, por eso también creyeron que el número era sustancia de todas las cosas (ARISTÓTELES, Metafísica, I, 5, 986-87).

[Por qué motivo lo uno es participe del par (infinito) y del impar (finito), nos lo refiere TEÓN de Esmirna (A, V): "Aristóteles, en su obra sobre los pitagóricos, dice que lo uno participa de las dos naturalezas. En efecto, agregado a un número par, engendra uno impar; agregado a uno impar, engendra uno par, lo que no podría hacer si no participara de las dos naturalezas. Por eso la unidad es llamada par-impar" (frag. 199, de ARIST.).

Que esta idea de la doble naturaleza de lo uno fuese afirmada ya en la más antigua fase del pitagorismo, resulta del fragmento de EPICARMO, ya citado, donde se asevera que la unidad agregada a un número par o impar, cambia la naturaleza de cada uno de ellos haciéndola pasar a su contrario. ARISTÓTELES, en la Física (III, 4, 203), confirma lo que dice en la Metafísica, ya citada: "Todos los que parecen haberse ocupado dignamente de semejante filosofía, han tratado el infinito, y todos lo conciben como un principio de los seres. Pero algunos, como Platón y los pitagóricos, lo ponen por sí mismo, no como atributo de cualquier otra cosa, sino como si el mismo infinito fuese sustancia. Salvo que los pitagóricos lo ponen en las cosas sensibles (ya que no conciben el número separado) y dicen que el infinito está fuera del cielo. . . y agregan después, que el infinito es el par, pues éste, comprendido y concluido por el impar, ofrece la infinitud a los entes".

La razón por la cual el par estaba identificado con el infinito, está explicada diferentemente por SIMPLICIO y por PLUTARCO. Dice el primero: "Estos (los pitagóricos) decían que el infinito es el número

par, por el hecho de que todo par (como dicen los exégetas) te divide en partes iguales, y el divisible en partes iguales resulta infinito por su divisibilidad por dos, ya que la división en partes iguales y mitades procede al infinito; en cambio, el impar agregado lo limita, pues impide la división en partes iguales. . . Es claro que esta división al infinito no la toman de los números, sino de las magnitudes" (SIMPLICIO, física 455, 20).

PLUTARCO lo explica mejor (en STOBEO, I, 22, 19): "Y de las cosas divididas en dos partes iguales, del impar queda una unidad en el centro; del par queda un espacio vacío, sin patrón y sin número, como defectuoso e incompleto". Esta explicación se halla confirmada por otro pasaje de PLUTARCO y do NICÓMACO. Para entenderla, debe pensarse en el uso pitagórico de representar los números geométricamente, por medio de piedrecillas o puntos. Disponiendo los puntos por parejas : : : , se percibe que en los números pares, una recta divisoria no encuentra un limite que la detenga

. . .

⟶

. . .

mientras que en el impar, el punto intermedio

. . .

.   ⟶

. . .

le opone un límite].

8. Lo Uno (mónada), la tríada, la tetractis, la década. Números y figuras geométricas. — La mónada. . . es principio de todas las cosas, según FILOLAO (frag. 8). Efectivamente, lo Uno eterno, único, inmóvil, idéntico a sí mismo, distinto a todos los demás, es Dios, señor y principio de todas las cosas (frag. 20: dudoso). También los pitagóricos dicen que el primero de los entes es lo uno, lo uno matemático, pero no separado (de las cosas), afirmando que las cosas sensibles están compuestas de él (ARISTÓTELES, Metaf., XIII, 6, 1080).

¿De qué modo lo uno es principio? en cuanto es indivisible, dicen. . . La unidad es el punto que no tiene posición (ARISTÓTELES-Mela física, XIII, 8, 1084).

Cfr. en Metaf., V, 6, 1016. "Aquello que según la cantidad y como cantidad es indivisible, que es enteramente y sin posición, se llama unidad; lo que es enteramente y tiene posición, se llama punto; lo que es divisible según lo uno, línea; lo que es divisible según el dos, superficie; lo que es enteramente y divisible por el tres respecto a la cantidad, cuerpo".

Según dicen también los pitagóricos, el todo y todas las cosas están determinados en tres dimensiones; pues el fin, el medio y el principio tienen el número del todo, y éstos el número de la trinidad (ARISTÓTELES, De coelo, I, 1, 268).

Porque todas las cosas las reducían a los números desde la unidad y la díada, y llamaban números a todos los seres, y el número se completa en el diez, y el diez es la suma de los primeros cuatro, contados continuadamente; por ello, también, llamaban a todo el número tetractis (número cuaternario) (Pithag. Vita ap. Phot. bibl. cod., 249, p. 439).

[1+2 + 3 + 4= 10. Los pitagóricos juraban por el número cuaternario (cfr. carmen aureum, 47-48, y LUCIANO: De lapsu inter, salut., 5)].

Es necesario conocer la eficacia y la esencia del número según el poder que se halla en la Década, pues ella es grande, perfecta omnipotente y divina y principio y guía común de la vida celeste y humana (FILOLAO, fr. 11).

Como la Década les parece constituir algo perfecto y comprender en sí toda la naturaleza de los números, también afirman que son diez los cuerpos del cielo en movimiento, y, como sólo nueve son visibles, agregan la antitierra que completa los diez (ARISTÓTELES, Metafísica, I, 5, 985).

9. Los cuatro elementos físicos y el éter (ardiente), envoltura de la esfera cósmica. — Y los cuerpos de la esfera son cinco: los (cuatro) que están en la esfera, fuego, agua, tierra y aire, y quinto, la envoltura de la esfera (FILOLAO, frag. 12). El fuego envolvente por encima de todo. (FILOLAO, en DIELS A, 16).

[Los cuatro elementos que están en la esfera son aquellos ya distinguidos por EMPÉDOCLES, a los que se agrega como quinto la envoltura del éter luminoso o fuego superior purísimo, llamado también

Olimpo (nombre que ya aparece repetido por PARMÉNIDES y en el escrito contemporáneo a él, Sobre el número siete). Este éter luminoso, está considerado por órficos y pitagóricos, fuente de las almas y meta de su retorno después de obtenida su liberación del ciclo de los nacimientos. Tal concepción religiosa se refleja después en PLATÓN y se transmite a los neoplatónicos, entre los cuales, PROCLO da al éter luminoso el nombre de Empíreo (abrasado), que pasa después a la teología medieval (Cfr. DANTE).

Adviértase que en el fragmento de Filolao, sobre los cinco elementos, no hay ninguna referencia a la identificación de ellos con los cinco poliedros regulares (tierra = cubo, agua = icosaedro, aire = octaedro, fuego — tetraedro, éter = dodecaedro), que, en cambio, aparece en parte en el Timeo de Platón, del cual lo toman después los neoplatónicos y el Renacimiento, y en parte en el Epinomis. En efecto, los estudios de Eva Sachs han demostrado (y los de K. Von Fritz lo han confirmado) que la construcción matemática de los cinco poliedros es posterior a Filolao y se debe a Teetetos. De esos poliedros, los pitagóricos sólo tres conocían (cubo, pirámide y dodecaedro), y quizá sólo empíricamente y no por construcción matemática. De allí pues, que haya que rechazar como equivocada la afirmación de AECIO, II, 6, 5, que atribuye a Pitágoras (es decir, a los pitagóricos) la identificación de los cinco elementos con los cinco poliedros, diciendo que "también en esto, Platón pitagoriza"].

10. Las oposiciones y la armonía. — Respecto a la naturaleza y a la armonía, las cosas se hallan de la siguiente manera. . Pues como los principios subsisten, no similares ni afines, sería imposible reunirlos en orden cósmico, si no se les sobreagregara la armonía, de cualquier modo que ella interviniera. En efecto, las cosas similares y afines entre ellas, no tienen ninguna necesidad de la armonía, pero las que son disímiles y distintas tienen necesidad de ser reunidas por esta armonía, por la cual pueden reunirse en el cosmos (FILOLAO, fr. 6). Pues la armonía es unidad de las mezclas y concordancia de las discordancias (FILOLAO, fr. 10).

Otros de estos mismos, dicen que los principios de las cosas son diez, dispuestos en series (de parejas de contrarios): finito-infinito, impar-par, unidad-multiplicidad, diestra-siniestra, macho-hembra, en reposo-en movimiento, recta-curva, luz-tiniebla, bien-mal, cuadrado-oblongo. Parece que también Alcmeón de Crotona, ha pensado de la misma manera, sea que él haya tomado de ellos la teoría, sea que ellos la hayan tomado de él, porque cuando Pitágoras era ya de edad avanzada Alcmeón se hallaba en plena juventud y sostuvo doctrinas similares a las de aquellos. Dice, efectivamente, que la mayor parte de las cosas humanas, se hallan dispuestas en parejas de opuestos, pero sin exponer, como aquellos, tales oposiciones en un orden determinado, sino al azar, como blanco-negro, dulce-amargo, bueno-malo, grande-pequeño. Él las amontonó confusamente con las otras; los pitagóricos, en cambio, determinaron el número y el catálogo de las oposiciones. Entonces, podemos aprender de ambos que el principio de los seres son los contrarios; pero, sólo de una parte (es decir de los pitagóricos), el número y el nombre de ellos (contrarios) (ARISTÓTELES, Metafísica, I, 5, 986).

[La tendencia dualista — es decir, establecer oposiciones y construir tablas de parejas de contrarios — aparece en el pitagorismo desde sus comienzos, según resulta de las parodias de Epicarmo, de las polémicas de Heráclito, Parménides y Zenón, de las imitaciones de Empédocles. La tentativa de elegir, entre las parejas de contrarios, una serie de 10 principales (en homenaje al valor de la década) se percibe ya reflejada en EMPEDOCLES, fr. 122-123. Para los pitagóricos, toda realidad (números, cosas, universo), resulta de la unión de los elementos opuestos (mezcla o armonía), y este concepto, aplicándose a la vida, se extiende también al alma (cfr. más adelante, n. 13).

Que también fuesen aplicadas después al universo las oposiciones, resulta del De coelo, de ARISTÓTELES: "Hay quienes afirman que existe una diestra y una siniestra (parte) en el cielo, como los pitagóricos (tal es, en efecto, su opinión)". II, 2, 284. ARISTÓTELES les reprocha "haber descuidado las otras cuatro diferencias (encima-abajo, adelante-atrás)" que se aplican no sólo a los animales, sino a todos los vivientes, pero él mismo agrega que los pitagóricos se equivocaban al concebir nuestro hemisferio colocado arriba y a la derecha, y el polo no visible abajo y a la izquierda (II, 2, 285). Con esto cobra valor el testimonio de Simplicio (en STOBEO, 386, 20): "llamaban a la derecha también arriba y adelante y bien, a la izquierda, abajo, detrás y mal, como dice Aristóteles en la recopilación de las opiniones de los pitagóricos". Con esto concuerda también el fragmento 17 de FILOLAO, en el que aparece igualmente la oposición de abajo y arriba: "El universo es uno y comenzó a engendrarse en el centro, y desde el centro hacia lo alto, a través de las mismas cosas que abajo. Pues las cosas que están sobre el centro, se hallan en posición contraria A las de abajo. Pues con las de más abajo, las centrales se encuentran en la misma relación que con las de más arriba, e igualmente en todo el resto. Puesto que con respecto al centro, se hallan del mismo modo entrambas, cuando no han cambiado de lugar". De todo esto resulta que además de las diez oposiciones, los pitagóricos establecían más todavía].

11. La cosmología: el juego periférico terminal y el fuego central, la antitierra, el movimiento de la tierra y la infinitud del universo. — Mientras la mayor parte afirma que (la tierra) está colocada en el centro (todos los que aseguran que el universo es limitado) , en cambio los itálicos, llamados pitagóricos, dicen lo contrario: aseveran que en el centro está el fuego, y que la tierra, siendo uno de los astros, girando alrededor del centro, produce la noche y el día. Además construyen otra tierra, en frente a ésta, que denominan antitierra, no buscando las razones y las causas en los fenómenos, sino conduciendo los fenómenos a ciertos razonamientos y a ciertas opiniones suyas, y tratando de combinarlos conjuntamente. También a muchos otros les parecería que no es necesario atribuir a la tierra la posición central, conjeturando esta creencia no de los fenómenos, sino más bien de los razonamientos. Pues creen que le corresponde al cuerpo más excelente ocupar el lugar más excelente; y que el fuego es más excelente que la tierra, y que el término es más excelente que las cosas intermedias; y que el extremo y el centro son términos. De manera que, razonando de acuerdo a estas premisas, no creen que en el centro de la esfera se encuentre ella (la tierra), sino más bien el fuego. Además los pitagóricos, también por el hecho de que conviene, sobre todo, de que sea custodiado lo que domina sobre todo el resto, y que tal es el centro, llaman custodia de Zeus al fuego que ocupa tal posición (ARISTÓTELES, De coelo, II, 13, 293).

[Nótese que ARISTÓTELES afirma que el fuego (lo más excelente), se supone igualmente colocado en los dos términos: el extremo (periferia) y el centro. La acusación de imaginar la antitierra por opiniones preconcebidas y no por referencia a los fenómenos, se encuentra también en Metafísica, I, 5: "Éstos coordinaban, reuniéndolas, todas las concordancias que podían mostrar en los números y en las armonías con las condiciones y las partes del universo y con el orden completo de éste. Y si faltaba algo, se ingeniaban en obtener que estuviese bien ensamblado todo su sistema. Por ejemplo, como les parecía que la década era cosa perfecta y que comprendía en sí toda la naturaleza de los números, afirman que también los cuerpos en movimiento en el cielo son diez, y puesto que sólo nueve son visibles, añadieron como décimo, la antitierra". Pero en el De coelo, II, 13, un poco más abajo del referido pasaje, se dice: "a algunos les parece que también puedan moverse muchos de tales cuerpos en torno al centro, invisibles para nosotros por la interposición de la tierra. Por ello atribuyen a eso la causa de que se produzcan más frecuentemente los eclipses de luna que los del sol, pues cada uno de estos cuerpos rodantes se opone a la luna, y no sólo a la tierra". Esa hipótesis, de los planetas oscuros para explicar la frecuencia de los eclipses lunares, era de ANAXIMENES y de ANAXÁGORAS: los pitagóricos la han reducido a la hipótesis de la antitierra que, por lo tanto, debe explicar también los fenómenos y no sólo responder a los preconceptos. Naturalmente, se halla implícita ahí la teoría que también la luz del sol, como la de los planetas, es reflejada y derivada del fuego central].

La tierra, moviéndose como uno de los astros en torno al centro, produce el día y la noche, según la posición en que se halla respecto al sol. La antitierra, moviéndose en torno al centro y teniendo detrás a la tierra, no es vista por nosotros por la constante interposición del cuerpo de la Tierra. . . Y dicen que el fuego central es la potencia demiúrgica, que desde el centro, vivifica toda la tierra y calienta su frigidez. Por lo cual, algunos lo denominan la ciudadela de Zeus (como él — Aristóteles — relata en el libro Sobre los Pitagóricos), y los otros, custodia de Zeus (como dice aquí en De coelo); otros, trono de Zeus, como otros relatan. Además decían que la tierra era astro, en cuanto también ella es instrumento del tiempo, pues es causa de los días y de las noches. Efectivamente, la parte iluminada hacia el sol, produce el día; la noche, en cambio, es engendrada por la parte dirigida hacia el cono de la sombra. (SIMPLICIO, De cosió, II, 13, conteniendo el frag. 204 de ARISTÓTELES, Sobre los Pitagóricos).

[Los puntos de mayor relieve en esta cosmogonía pitagórica de los tiempos de FILOLAO, son: 1) haber sacado la tierra de la posición del centro inmóvil, para convertirla en un planeta rodante en movimiento de revolución: lo cual abre el camino al posterior heliocentrismo de HERÁCLIDES del Ponto y de ARISTARCO de Samos (280 a. C.), el pitagórico precursor e inspirador de COPÉRNICO; 2) en oposición al geocentrismo (ligado, como observa ARISTÓTELES, a la limitación del mundo), haber establecido el concepto de la infinitud del universo. Esto resulta ya necesario a la astronomía filoláica frente a la objeción que se le opuso: que suponiendo que la tierra cumpliera una revolución en torno al fuego central, debía resultar un aspecto bien distinto del cielo estrellado al contemplarlo desde puntos diametralmente opuestos de la órbita celeste. A esta objeción, como aparece en ARISTÓTELES, De coelo, 293, respondían los pitagóricos que "al no estar la tierra en el centro, sino distante de todo un hemisferio, no puede impedirse que los fenómenos se presenten como se nos presentarían a nosotros, que no estaríamos en el centro de la tierra aunque la tierra estuviese en el centro del cosmos, pues ni aún en tal caso produce un efecto evidente el medio diámetro del que distamos del centro". Ahora, el poder

considerar despreciable la distancia del observador del centro, respecto a la visión de la periferia celeste, implica que el diámetro de la órbita recorrida por la tierra, sobre la cual está el observador, represente un tamaño insignificante o pueda considerarse como un punto matemático respecto a la distancia de la esfera celeste: vale decir, que las estrellas se encuentran a distancia infinita de la tierra.

Esta idea del infinito aparece explícita y netamente afirmada y demostrada en el problema de ARQUITAS: "Arquitas, como dice Eudemo, argumentaba así. Si hubiese llegado a la extrema esfera celeste, es decir, a la esfera de las estrellas fijas, ¿podría extender la mano o el bastón más allá, o no? No poderlo extender sería absurdo; pero, si pudiese extenderlo significaría que existiese espacio y materia más allá. . . Y de esta manera avanzará él del mismo modo hacia cada nuevo límite fijado, y argumentará de la misma manera, y si siempre habrá algo en que extender el bastón, es evidente que (este algo) será también infinito"].

12. La armonía de las esferas. — También la afirmación de que se engendra una armonía del movimiento de los astros, como de sonidos producidos sinfónicamente, está dicho con elegancia y egregiamente por quien lo dice, pero en verdad no es as!. Les parece, en efecto, a algunos, que necesariamente, el movimiento de cuerpos tan grandes debe producir un sonido, pues se produce también por los cuerpos entre nosotros, y que sin embargo no tienen tan gran tamaño ni son transportados a semejante velocidad; y que es imposible que no produzca un sonido prodigiosamente grande el movimiento de tanta velocidad del sol y de la luna y de los astros de tan gran número y tamaño. Suponiendo estas cosas, y que las velocidades tengan entre sí proporciones sinfónicas, por los intervalos, afirman que se produce un sonido de acuerdo perfecto por el movimiento circular de los astros. Pero como resultaba absurdo que nosotros no escuchásemos semejante sonido, dicen que la causa es que ese sonido lo oímos desde que nacemos, de manera que falta el contraste con el silencio necesario para permitir percibirlo, pues dicen que la percepción del silencio y la del sonido son recíprocamente dependientes, por lo que sucedería a los hombres, en general, la misma cosa que a los forjadores, a quienes, por la costumbre, parece fue nada les hiere el oído. (ARISTÓTELES, De coelo, II, 9, 290).

[Nótese la importancia y la agudeza de la observación psicológica que condiciona la percepción de las impresiones por la variación y el contraste].

13. El alma armonía, y la supervivencia: el cuerpo tumba y la liberación. — La música, por su naturaleza, se halla entre las cosas más dulces. Y parece que hay (en nosotros) una afinidad con las armonías y los números, y por eso, muchos sabios dicen, unos, que el alma es una armonía; otros, que tiene una armonía. (ARISTÓTELES, Política, VIII, 5, 1340). Y dicen que la armonía es mezcla y composición de los contrarios, y que el cuerpo se halla compuesto de contrarios. Pero, la armonía es una especie de razón o composición de las cosas mixtas, y el alma no puede ser ni una ni otra de tales cosas. (ARISTÓTELES, De an., I, 407).

[La diferencia entre las dos teorías, del ser y del tener una armonía, se relaciona probablemente al problema de la supervivencia del alma. Crf. PLATÓN, Fedón, 85-86, donde SIMIAS, discípulo de FILOLAO, observa que, como si se dijese que, rota la lira o bien cortadas y despedazadas sus cuerdas, la armonía subsiste todavía, así sucedería con el alma, armonía del cuerpo: "estando nuestro cuerpo formado de calor y frío y mantenido por la sequedad y la humedad y cosas semejantes, nuestra alma es una especie de mezcla y armonía de estas cosas, cuando se hallan unidas entre sí, convenientemente, y en las medidas exigidas. Si nuestra alma es una armonía, es evidente que cuando nuestro cuerpo se halla muy laxo o tenso por las enfermedades u otros males cualesquiera, el alma debe morir inmediatamente". Esta critica, puesta en labios de un pitagórico, tiende a poner en guardia contra las groseras interpretaciones del alma armonía, que conducirían a la negación de la inmortalidad del alma, la cual, al contrario, se halla entre los puntos fundamentales de la doctrina órfico-pitagórica.

La teoría del alma-armonía, profesada conjuntamente con la de la preexistencia y supervivencia del alma al cuerpo y de la transmigración, no puede entenderse sino como correspondencia entre el carácter del alma misma y la estructura del cuerpo. Toda alma (inmortal), para cada vida (mortal) entra en el cuerpo, que se acomoda a las tendencias asumidas por ella ya en la vida precedente: por ello hay correspondencia entre el alma y la estructura corporal, y se conserva hasta que el alma permanece en el cuerpo para mantener la vida (constitución), disolviéndose en el instante que el alma sale del cuerpo. De éste, por lo tanto, el alma (demonio) aspira a liberarse, justamente para lograr la pureza de la vida espiritual.

La idea de que el alma y la inteligencia sean equilibrio o armonía de elementos opuestos, se ve reflejada no solamente en las teorías médicas conexas al pitagorismo (de ALCMEÓN a FILOLAO y a FILISTIÓN de Locres), sino que también en la doxa de PARMÉNIDES, y en testimonios relativos a Zenón y en fragmentos de EMPÉDOCLES, y finalmente en PLATÓN, que en el Timeo, 35 y sigts., compone el alma del mundo como mezcla y armonía de los contrarios, y del sobrante de ella constituye después las almas humanas. Éstas son inmortales, pero, en la mutabilidad de su composición, quedan ligadas a la estructura corporal, de la que el mismo Platón, en el mismo Timeo (86 y sigts.), hace derivar las enfermedades del alma, la locura y la ignorancia. Por eso él quiere que se mantenga entra el alma y el cuerpo una simetría, purificando ambos armónicamente con el asociar de matemática, música y filosofía a la gimnasia y a la medicina; Son todos reflejos de ideas pitagóricas: 1) idea del alma-armonía; 2) idea de su vínculo con el cuerpo y de su purificación con la del cuerpo, que ya resonaba en EPICARMO, fr. 26, DIELS; 3) exigencia de la purificación del alma por medio del amor al saber, cuyo ejercicio representa el verdadero camino de liberación del ciclo de los nacimientos, para el retorno a la beatitud de la vida divina].

Y Cebes le preguntó: —¿Cómo dices esto, Sócrates? ¿Cómo manifiestas que no es lícito quitarse uno mismo la vida, y pretendes que el filósofo tiene el deseo de seguir al que muere? —¡Pues qué! ¿No habéis oído, tú, Cebes y tú Simias, hablar de este punto, vosotros que habéis estado en la intimidad de Filolao? —Sí, pero no de una manera clara, Sócrates. ¿Y por qué dicen, Sócrates, que no es licito matarse a sí mismo? Porque, ciertamente, hace ya tiempo que lo he oído, conforme acabas de preguntar, de Filolao, cuando vivía entre nosotros, y también de otros, que eso no debe hacerse; pero una razón que explique eso con claridad jamás la he oído ni explicar por ninguno. —Quizá ahora la escucharéis. . . Te asombrará saber que, si a veces a alguien le sería mejor morir que vivir, sin embargo a este mismo no le es permitido elegir este beneficio por si mismo, sino que debe esperar la muerte de otra causa. . . Ciertamente que parece irracional lo que digo; pero, sin embargo, hay una razón que lo fundamenta, quizá. Lo que se dice en los Misterios, que nosotros, hombres, estamos presos en una cárcel, y que no nos es lícito liberarnos ni huir de ella, me parece una gran sentencia, pero un poco oscura y difícil penetrar. Pero, en cambio, Cebes, debemos considerar que está muy bien dicho que son los Dioses quienes están encargados de nuestro cuidado, y que nosotros les pertenecemos; ¿no te parece?. . . Y bien, quizá en este sentido es razonable que ninguno pueda matarse antes de que Dios se lo haya impuesto como necesidad. (PLATÓN, Fedón, 61-62).

Aseveran los antiguos teólogos y adivinos que, por expiación, el alma se halla sujeta al cuerpo y como sepultada en este cuerpo (FILOLAO, fr. 14).

[La razón que Platón extrae de los misterios órficos, está completada con la teoría de la transmigración, en la que hay un ciclo de vidas que se debe cumplir por la expiación y la purificación del alma, antes de obtener la liberación final. Platón habla de este ciclo, más adelante, en el Fedón].

14. El ciclo universal y el eterno retorno. — Se podría permanecer en la duda, si el mismo tiempo nace, como algunos dicen, o no. . . Si se debiera creer a los pitagóricos, de la misma manera que las cosas idénticas por el número, así, yo también volveré a hablar, teniendo este bastoncillo en la mano, y vosotros estaréis sentados como ahora, y de la misma manera se comportarán todas las demás cosas, y hay que pensar que el tiempo sea el mismo. Pues, siendo también uno solo el movimiento mismo, igualmente, de muchas cosas iguales, serán una e idéntica la anterior y la sucesiva, y también su número; todas las cosas las mismas, entonces, incluyendo también el tiempo. (EUDEMO, Física, II, 3. fr. 51, en SIMPLICIO, Física, 732, 26).

15. La adquisición del conocimiento y la armonía moral y social. — Debemos, en efecto, adquirir sabiduría aprendiendo de los otros, o investigando por nuestros medios lo que ignoramos. El aprender se hace de otros y por medios extraños; el investigar se hace por sí mismo y por medios propios; pero, encontrar sin buscar, es difícil y raro; en cambio, investigando, es factible y fácil aprender, pero es imposible para quien no sabe buscar. Cuando se ha logrado hallar la razón, ésta hace cesar la rebelión y aumenta la concordia, pues, existiendo ella, no es posible la competición, y reina a igualdad; por su medio, efectivamente, podemos reconciliarnos en nuestros vínculos sociales. Por ella, los pobres reciben de los poderosos y los ricos dan a los necesitados, confiando ambos en ella para recibir después igual. Regla y obstáculo de los injustos, hace desistir a los que saben reflexionar, antes de que cometan injusticia, convenciéndolos de que no podrán permanecer ocultos cuando vuelvan al mismo lugar; y a los que no saben, revelándoles su injusticia en el acto mismo, les impide cometerla. (ARQUITAS, fr. 3 de la Armónica).

CAPÍTULO IV - LOS ELEATAS

I. EL PRECURSOR: JENÓFANES DE COLOFÓN.

[Floreció alrededor del 540. Dedicó, por lo menos, 67 años de los 92 de su vida, a los viajes (cfr. fr. 8). En el curso de ellos, tal vez fue también a Elea (fundada en 540), y murió, con certeza, en la Magna Grecia, en Sicilia. Escribió elegías y sátiras].

1. La nueva vía: de la cosmogonía a la antología: negación del devenir y del movimiento del universo. — Jenófanes de Colofón, siguiendo una vía propia y distinta de los precitados (Tales, Anaximandro, Anaxímenes), no admitió ni nacimiento ni disolución; sino que dijo que el universo es siempre el mismo. Pues si naciese (dice) sería necesario que no existiera antes; ahora, lo que no es, no puede nacer él mismo, ni puede producir nada; ni, por otra parte, nada puede nacer de lo que no es, (PLUTARCO, Stromata, 4; en EUSEBIO, Praep., evang., I, 8, 4);

Permanece siempre en el mismo lugar, sin moverse, ni conviene a él volverse ora hacia una parte, ora hacia la otra. (JENÓFANES, fr. 26).

[La nueva vía, que abre el camino a los eleatas, está, pues, en haber negado el ciclo de la génesis y de la disolución del mundo y el movimiento universal de rotación afirmado por los jónicos. Pero en Jenófanes, esto se halla enlazado a su concepción religiosa del cosmos],

2. La concepción religiosa del universo (panteísmo): la eternidad y unidad del todo. — Jenófanes, que fue el primero de entre ellos (los eleatas) en afirmar la unidad del ser (se dice, efectivamente, que Parménides haya sido su discípulo), no aclaró, de ningún modo (si fuese finito o infinito), ni parece haber tratado de alguna de estas dos naturalezas; sino que mirando al universo en su totalidad, dice que lo Uno es Dios. (ARISTÓTELES, Metafísica, I, 5, 986).

[Cfr. también PLATÓN, Sofista, 242, donde el interlocutor de Elea dice: "La familia de los eleatas, entre nosotros, comenzando desde Jenófanes, y aún antes, supone que aquello que se suele llamar todas las cosas, no es sino un solo ser, y relata sus mitos en conformidad".

Establecida la divinidad del universo, parece impío atribuirle un nacimiento].

Dice Jenófanes que quien asegura que los dioses tienen un nacimiento, comete impiedad, lo mismo que quien afirma que mueren: efectivamente, de ambas maneras sucede que en un cierto momento los dioses no existan. (ARISTÓTELES, Retórica, II, 23, 1399).

Hay un solo Dios, el más grande entre los dioses y los hombres, que no se asemeja a los hombres ni por el cuerpo ni por el pensamiento (frag. 23).

SIMPLICIO (Física, 22) "dice que Jenófanes supone un solo principio, o sea el ser uno y todo. A este uno y todo Jenófanes lo denomina Dios, y demuestra que es uno porque es el más poderoso de todos, pues, dice, si hubiese más, el poder debiera pertenecer igualmente a todos; pero Dios es el más poderoso y excelente de todos. Demostraba que es inengendrado, pues el engendrado debe nacer o de un semejante o de un desemejante. Pero (dice), el semejante no admite esto del semejante, pues no hay mayor razón para que el semejante engendre antes que ser engendrado él por el semejante; y si naciese del desemejante, el ser provendría del no-ser. Y de esta manera lo demostraba inengendrado y eterno".

[El testimonio de SIMPLICIO concuerda con todo lo que se halla afirmado en el seudoaristotélico De Melisso Xenophane et Gorgia (977 a).

Mientras ARISTÓTELES dice que JENÓFANES no se preocupó de aclarar si el universo fuese finito o infinito, y mientras un fragmento del mismo JENÓFANES (26, ya citado), afirma la inmovilidad del todo, en cambio, SIMPLICIO, también en esto de acuerdo con De Melisso Xenophane Gorgia, dice que él hubiese negado igualmente las dos parejas de los atributos opuestos: "ni limitado ni infinito, ni en movimiento ni en reposo", explicando que lo infinito y lo inmóvil no pueden ser sino el no-ente, y que la limitación y el movimiento implican la pluralidad del ser. Además del frag. 26, que afirma la inmovilidad, debe recordarse que el 28 (que citamos más adelante) afirma que las raíces de la tierra se prolongan al infinito].

3. Unidad del ser y del pensamiento. — Todo entero ve, todo entero piensa, todo entero siente (fr. 24). Pero gobierna todas las cosas sin fatiga, con el poder de su mente (fr. 25).

4. Crítica del antropomorfismo en la religión: la relatividad de las concepciones religiosas. — Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses, todas las cosas que son objeto de vergüenza y de censura entre los hombres: hurtos, adulterios y engaños recíprocos (fr. 11). Ellos han relatado, sobre los dioses,

una cantidad de acciones contrarias a las leyes: hurtos, adulterios y engaños recíprocos (fr. 12). Pero los mortales creen que los dioses tienen un nacimiento, y vestiduras, voces y cuerpo similar al de ellos (fr. 14). Y los Etíopes representan a sus dioses chatos y negros, y los Tracios dicen que tienen los ojos azules y los cabellos rojos (fr. 16). Pero si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos y con ellas pudiesen dibujar y realizar obras como los hombres, los caballos dibujarían figuras de dioses semejantes a los caballos, y los bueyes a los bueyes, y formarían sus cuerpos a imitación del propio (fr. 15).

5. El conocimiento humano: su incerteza y su desarrollo progresivo. — No ha habido ni habrá jamás hombre alguno, que tenga un conocimiento cierto en torno a los dioses y en torno a todas las cosas de las cuales yo hablo; pues aun en el caso de que alguien dijese la verdad más perfecta, no tendría él mismo conciencia de ello. Pues no hay sino opiniones sobre todo (fr. 34).

Los dioses no han mostrado a los hombres todo desde el principio, pero los hombres buscan, y con el tiempo encuentran lo mejor (fr. 17).

[La incerteza del conocimiento humano, está afirmada también por ALC-MEÓN, contemporáneo de JENÓFANES (véase el cap. anterior, II parte, 1, en la nota). JENÓFANES la afirma, sobre todo, con intención polémica contra las concepciones religiosas corrientes (politeísmo antropomórfico) y contra las teorías físicas de los jonios (génesis del mundo). Pero la parte polémica (escéptica), contrasta con la dogmática de su obra, como ya lo hacían notar los antiguos: "Jenófanes tiene dudas sobre todas las cosas, excepto que establece por dogma que el universo es uno, y que es Dios, limitado, racional, inmutable". (GALENO, Hist. philos., 7). Y EPIFANIO (III, 9): "Jenófanes asegura que todo nace de la tierra y del agua, pero que en todas las hipótesis que él adelanta no hay nada seguro, tan oscura es la verdad: no hay, acerca de cada cosa, sino opiniones y especialmente sobre lo que es invisible". Y PLUTARCO, en el pasaje ya citado (en EUSEBIO, Praep. evang., I, 8, 4) agrega: "Él afirma que los sentidos son engañosos y conjuntamente con ellos, acusa también a la misma razón". Pero, probablemente, todo esto se refiere más a la parte polémica y a las hipótesis físicas: para la concepción de la divinidad del todo, uno, eterno e inmóvil, Jenófanes es dogmático; por lo demás, admite la posibilidad de la investigación y del descubrimiento progresivo de lo mejor].

6. Desde la eternidad inmutable del todo al devenir de los fenómenos particulares: las hipótesis físicas: la infinitud de la tierra y del cosmos y la derivación de la tierra y del agua de los seres y de los fenómenos meteorológicos y astronómicos. — Vemos bajo nuestros pies este límite de la tierra, que en la parte superior se halla en contacto con el aire; pero, abajo, la tierra continúa hasta el infinito (fr. 28).

Cfr. ARISTÓTELES (De coelo, II, 13, 294). "Algunos, en efecto, por esto " (para explicar que la tierra es firme) dicen que la parte que se halla debajo " de la tierra es infinita, y que en el infinito tiene sus raíces, como Jenófanes de " Colofón, por no tener la pena de investigar la causa. Por lo cual, Empédocles " les dirigió la siguiente crítica: Si la profundidad de la tierra y el éter difuso " son infinitos, como los dichos de la lengua se hallan vanamente esparcidos por " muchas bocas, las cuales muy poco ven del universo".

[Algunos historiadores, basándose en este fragmento, han creído que JENÓFANES hubiese considerado también al éter infinito; otros, en cambio, sostienen que EMPÉDOCLES, diciendo las muchas bocas, alude no solamente a JENÓFANES, sino también a AMAXÍMENES y a los pitagóricos, a los cuales pertenece la afirmación de la infinitud del aire (que para los pitagóricos, es idéntico al vacío). Que Jenófanes participase también de la opinión de la infinitud del éter, y por lo tanto del cosmos en cualquier dirección, puede derivarse de algunos testimonios provenientes de TEOFRASTO, según los cuales, habría considerado infinito el aire e infinita la trayectoria del sol, y también del testimonio de CICERÓN que, basándose quizás en FILODEMO, declara que Jenófanes "infinitum voluit esse" el universo-Dios].

Todas las cosas provienen de la tierra y a la tierra van a terminar (fr. 27). Todas las cosas que nacen y crecen, son tierra y agua (fr. 29). Pues nosotros hemos nacido todos de la tierra y del agua (fr. 33).

Jenófanes cree que existe una mezcla de la tierra con el agua, y que con el tiempo, aquélla se libera de la humedad, diciendo que existen pruebas de que en el medio de la tierra y en los montes se encuentran conchas y en las latomías de Siracusa se encuentran impresiones y huellas de peces y de focas y en Paros una impronta de lasca en la profundidad de la piedra, así como en Malta capas de restos marinos de todas las especies. Y todo esto acontece, según su opinión, porque antiguamente todo se hallaba cubierto de fango y en el fango se han conservado las impresiones y las huellas. Y todos los

hombres desaparecen cuando la tierra, abismada en el mar, se convierte en fango; y después comienza nuevamente la generación y este cambio se produce en todos los mundos. (HIPÓLITO, Refutat., I, 14).

El mar es la surgente del agua y la surgente del viento, porque no surgirían ni soplos de viento espirante en las nubes sin el gran mar, ni corrientes de ríos, ni agua de lluvia celeste. Pero la magnitud del mar es generadora de nubes, de vientos y de ríos (fr. 30).

De las nubes inflamadas proviene el sol. (AECIO, II, 20, 3). De las nubes inflamadas nacen los astros; extinguiéndose cada día, vuelven a encenderse de noche como carbones; su salida y su ocaso son abrasamientos y extinciones. (AECIO, II, 13, 14).

[Así la vicisitud de nacimiento y de muerte y el cambio, negados para la unidad del todo, son afirmados, en cambio, para los seres particulares. La oposición entre la unidad inmóvil del todo y la múltiple variabilidad de las cosas particulares prepara la oposición que entre el ser y los fenómenos, establece PARMENIDES, traduciéndola en una antítesis entre la verdad (razón) y la opinión (sentidos). Pero quizá, ya hay un vago anticipo de semejante antítesis, en JENÓFANES (fr. 35): "tened todas éstas por opiniones, que tienen el aspecto de verdad"].

II. EL FUNDADOR: PARMÉNIDES DE ELEA.

[Floreció en 500 a. C.; escribió un poema filosófico, Sobre la naturaleza, en dos partes, —además de la introducción—: De la verdad y de la opinión. Queda una buena parte de la primera (sobre el ser uno inmutable); de la segunda (explicaciones de los fenómenos, extraídas de las doctrinas pitagóricas), sólo nos han llegado escasos fragmentos].

1. Repudio de la sensación (contradicción del ser y no-ser); único criterio: la razón. — Yo te alejo. . , de aquello (el camino de investigación) sobre lo que yerran los mortales de dos cabezas, que nada saben, pues la insensatez dirige en sus pechos el vacilante pensamiento. Y se agitan aquí y allá, mudos y ciegos, tontos; muchedumbre de insensatos, para quienes el ser y el no-ser les parecen lo mismo y no lo mismo, y el camino de todas las cosas se halla en direcciones opuestas (fr. 6; versos 4-9).

[De dos cabezas son denominados los hombres que se confían al testimonio de los sentidos, por cuanto en la multiplicidad y variabilidad del devenir se entrecruzan el ser y el no-ser y dos caminos en dirección opuesta: nacimiento y muerte. Con razón se ha creído encontrar aquí una polémica contra HERÁCLITO, lo que no excluye que esté dirigida también contra el devenir cíclico de los primeros jónicos y de los pitagóricos, pues estos últimos concebían el ser como resultante de opuestos, unidos por la armonía].

Pero tú, aleja tu pensamiento de esta vía de investigación y que no te empujen en ella el hábito empírico de dejar dominar el ojo desprovisto de un fin, y el oído rumoreante y la lengua. Pero juzga con la razón, la prueba tan discutida, afirmada por mí (fr. I, 33-37).

Considera con segundad, con tu razón, las cosas alejadas de ti, como si estuviesen delante de ti (fr. 2, 10).

Para mí es la misma cosa la parte en que comience, pues nuevamente volveré otra vez a este punto (fr. 3).

2. Las dos vías: o el ser o el no-ser; antítesis inconciliable. — Vamos, yo te diré — y escuchando el discurso consérvalo en ti — las dos únicas vías de investigación que se pueden concebir. La una, que (el ser) es y no puede no ser: ésta es la vía de la Persuasión, porque se halla acompañada de la verdad; la otra, que no es y que es necesario que no sea: y éste, te digo, es un sendero en el que nadie aprenderá nada (fr. 4, 1-6).

3. Criterio de lo verdadero y de lo falso: la conceptibilidad y la inconcebibilidad; la conceptibilidad implica la existencia de lo pensado. — Pues tú no podrás conocer el no-ser — lo cual no es posible — ni podrías expresarlo (fr. 4, 7-8). Es menester decir y pensar que el ser es, pues es posible que él sea, pero la nada no es posible: esto es lo que te ruego que consideres. Pues yo te alejo de esta primera vía de investigación (fr. 6, 1-3). La misma cosa es el pensar y la existencia (de lo pensado) (fr. 5).

La misma cosa es el pensar y pensar que es (el objeto del pensamiento) , porque sin el ser, en lo que está expresado, no podrías encontrar el pensamiento (fr. 8, 34-36).

[El concepto fundamental, en estos fragmentos, es el siguiente: la posibilidad de concebir algo (conceptibilidad) (y, en consecuencia, la posibilidad de expresarlo) es criterio y prueba de la realidad de lo que es concebido (y expresado) porque solamente lo real puede concebirse (y expresarse) y lo irreal no puede concebirse (ni expresarse). Con lo cual Parménides llega a expresar, no sólo que pensar una

cosa equivale a pensarla existente, sino también que la pensabilidad de una cosa prueba su existencia; porque si sólo lo real es pensable, lo pensado resulta necesariamente real. Que los contemporáneos de Parménides entendieron su doctrina en este sentido, se desprende claramente de la polémica anti-eleática del sofista GORGIAS (véase más adelante), quien, contra la tesis de que las cosas pensadas deben existir, objeta que no es verdad absolutamente, que si uno piensa un hombre que vuela o carros de carrera en el mar, suceda que un hombre vuele y que los carros corran por el mar; así como no es cierto que lo no existente sea impensable, pues se piensan también a Scila y la Quimera y muchas otras cosas irreales.

Pero esta interpretación de los contemporáneos (que es la justa), ha sido sustituida después por PLOTINO y CLEMENTE, por otra idealista, atribuyendo a Parménides la tesis de la identidad del ser y del pensar, y, siguiendo esta dirección, intérpretes modernos han llegado a hablar de anticipación de Descartes o Kant, y de identidad de objeto y sujeto. Empero, en los últimos decenios se ha abierto camino un movimiento de revisión crítica de estas interpretaciones anacrónicas, por el mérito de varios estudiosos (Burnet, Heidel, Hoffmann, Covotti, Calogero, Albertelli, etc.); cuyas observaciones y proposiciones aún a pesar de las divergencias particulares, han llegado a converger hacia el resultado de restablecer y reconocer un significado aceptable como genuino que responde a la posición histórica de Parménides].

4. El ser es. — Un solo camino le queda al discurso: que (el ser) es (fr. 8, 1-2).

5. Los atribuios del ser. — En esto hay muchos indicios de que el ser es inengendrado e indestructible, todo completo, único en su especie e inmóvil y sin término (fr. 8, 2-4).

[Burnet, prefiriendo la lección de PLUTARCO a la de SIMPLICIO, seguida por DIELS, lee: porque el es completo, en lugar de todo completo, único en su especie].

6. La eternidad inmutable: carácter contradictorio e inconcebible del devenir. — Nunca ha sido ni será, pues es ahora todo en conjunto, uno y continuo. En efecto, ¿qué origen buscarías para él? ¿Cómo y de dónde habría crecido? No te dejaré decir ni pensar que provenga del no-ser, pues no es posible decir ni pensar que (el ser) no sea. Y si viniese del no-ser, ¿qué necesidad lo habría forzado a nacer antes o después? Así, pues, es menester que sea del todo o que no sea en absoluto. Ni tampoco la fuerza de la verdad permitiría a cualquier cosa que fuese nacer del no-ser o junto a él; porque la justicia no permite, a cualquier cosa que sea, ni nacer ni disolverse; soltándola de sus cadenas, sino que la retiene en ellas, y el juicio nuestro sobre estas cosas está expresado en estos términos: ¿es o no es? Está juzgado, pues, como necesario, que una de las dos vías debe abandonarse como inconcebible e inexpresable (porque no es el camino de la verdad), y que la otra es real y verdadera.

¿Cómo, pues, podría ser en el futuro lo que es? ¿o cómo podría nacer? Si hubo nacido, no es; ni (es) si fuese para ser en el futuro. De esta manera queda cancelado el nacimiento, y no se puede hablar de destrucción (fr. 8, 5-21). El destino lo ha encadenado a ser todo enteramente e inmóvil: para él, no son sino solamente nombres, todas las cosas que los mortales han establecido creyéndolas verdaderas, el nacer y el morir; el ser y el no-ser; el cambiar de lugar y el mudar del color brillante (fr. 8, 37-41).

[En este fragmento es notable la afirmación del concepto de la eternidad como inmutable presente, ya que el ser no admite distinción de pasado y de futuro, de antes y de después. La eternidad del ser está deducida: 1) de la inconcebibilidad del no-ser; 2) de la impensabilidad de la génesis — contradicción de ser y no-ser; 3) de la inexplicabilidad de esa génesis, la cual, introduciendo la distinción temporal, exige también una razón suficiente para justificar su presentación en tal momento más bien que en tal otro distinto.

También hay que destacar que, en la iniciación de este pasaje, hay un atisbo de polémica antipitagórica, en la negación de un acrecentamiento del ser. En efecto, los pitagóricos atribuían al Uno primero o Ciclo, una vez formado, un desarrollo progresivo por medio de la inhalación del vacío o pneuma circundante, lo que significaba, precisamente, concebir la formación del cosmos como acrecentamiento del ser por medio del no-ser (vacío)].

7. La unidad, indivisibilidad, homogeneidad. — No hay ni habrá nunca ninguna cosa fuera del ser, pues el destino lo ha encadenado a ser todo enteramente e inmóvil (fr. 8, 36-38). Ni es divisible, porque es todo igual; ni puede llegar a ser más en ese lugar (lo que le impediría formar un todo continuo) ni tampoco menos: sino que está todo pleno de ser. Y todo en él es continuo; porque el ser está en contacto con el ser (fr. 8, 22-25).

No podrías, tú, hacer perder su contacto al ente con el ente, ni disipándolo enteramente por todas las partes del mundo, ni reuniéndolo (fr. 2, 2-4).

8. La inmovilidad. — Además, es inmóvil en los confines de los vínculos potentes, sin principio y sin fin, pues el nacimiento y la destrucción han sido rechazados bien lejos, y la convicción veraz los ha rehusado. Y es siempre idéntico, y, permaneciendo en el mismo lugar, yace en sí mismo, y así permanece siempre constantemente en su lugar, pues una rigurosa Necesidad lo mantiene en las ataduras del límite, que lo mantiene firme por todas las partes (fr. 8, 26-31).

9. Igual propagación en todo sentido (esfericidad del ser) sin impedimentos: el ser como esfera infinita. — Por lo que al ser no le es lícito ser incompleto, porque nada le falta, y siendo incompleto, le faltaría todo (fr. 8, 32-33).

Pues que tiene un límite extremo, es completo en todo sentido, semejante a la masa de una esfera redonda, de igual fuerza a partir desde el centro hacia todas las direcciones, pues no puede ser más fuerte o más débil en un lugar que en otro. Pues no hay nada que le impida extenderse igualmente, ni es posible que aquí haya más ser que allá, pues es del todo inviolable. Porque ahí donde en cada parte es igual, ejerce presión igualmente en los límites (fr. 8, 42-49).

[La forma esférica atribuida aquí al ser, quiere significar su completa homogeneidad, su extensión igual en todo sentido. Pero esta extensión igual, cumpliéndose "con igual fuerza a partir desde el centro hacia todas las direcciones" sin que nada pueda impedirla o debilitarla en algún punto, no puede encerrarse en una esfera limitada, cuya periferia constituiría un impedimento o una detención a la misma extensión, y supondría, más allá, el no-ser. De allí, pues, que la representación del ser delineada por Parménides, es la de una esfera infinita: o sea, tiene un significado dinámico y no estático.

En cuanto a las palabras: "pues tiene un límite extremo", advierte justamente Albertelli, que no deben entenderse en sentido espacial, y quieren repetir lo que dicho está ya antes: "pues una rigurosa necesidad lo mantiene en las ataduras del límite", es decir, que el ser está dominado por la ley de la Necesidad o Moira].

10. Frente a la verdad está la opinión: a) el devenir. — Aquí termino mi discurso digno de fe y el pensamiento en torno a la verdad; de aquí en adelante, aprende las opiniones de los mortales, escuchando el orden engañoso de mis palabras (fr. 8, 50-52). Así, según la opinión, las cosas han nacido y ahora existen, y continuando, a partir desde ahora, después de haber crecido, llegarán a su término: los hombres han asignado un nombre determinado a cada una de estas cosas (fr. 19).

[Los fragmentos de esta parte, nos presentan una composición de las cosas (desde el universo y las esferas celestes, hasta los seres humanos) según las teorías difundidas en aquel entonces en la Magna Grecia, y que eran las pitagóricas. Quizá Parménides hubiera sido adepto del pitagorismo, como aseguran antiguas tradiciones, y se separó después, fundando su doctrina y su escuela].

b) los elementos opuestos: el fuego y la noche. — "Ellos establecieron la decisión de nombrar dos formas, de las cuales no debían nombrar una (en esto han caído en el error). Las juzgaron de forma opuesta y les atribuyeron signos separados recíprocamente; a la una el fuego de la llama celeste, que es dulce, muy ligero, igual a sí mismo en todo sentido; pero contrario a la otra. Pero también aquélla (la otra), es el contrario por sí mismo, o sea la noche oscura, cuerpo pesado y espeso. (fr. 8, 53-59). No obstante, puesto que todas las cosas son llamadas día y noche, y lo que pertenece a su poder es atribuido a éstas o a aquellas cosas, todo está lleno al mismo tiempo de luz y de noche oscura, ambas iguales, pues nada le es común a ninguna de las dos" (con la otra) (fr. 9).

[Recuérdense las oposiciones pitagóricas de luz y tinieblas, calor y frió. Con estas oposiciones se enlaza la teoría del fuego central y de las esferas celestes].

c) Las esferas celestes alternadas de fuego y de noche. — "Los círculos más estrechos están llenos de fuego sin mezcla, y los que están después de ellos se hallan llenos de noche, y en el medio se expande una porción de fuego. En el centro de estos círculos, se halla la divinidad, que lo gobierna todo; pues es el principio universal del nacimiento doloroso y de la unión, impulsando a la hembra a la unión con el macho, y a su vez, al macho a unirse con la hembra" (frag. 12).

d) La mezcla (de los elementos) y la índole humana. — "De la misma manera que en todo tiempo encuentra la mezcla de los mudables miembros, así, de la misma manera, se halla la mente en los hombres, porque lo que piensa es la misma cosa que la naturaleza de los miembros, para todos los hombres y para cada uno, pues su pensamiento es lo que en ellos prepondera" (frag. 16).

[Esta teoría de la mezcla (del calor y del frío), se halla ya en ALCMEÓN y en la doctrina pitagórica del alma-armonía (de los elementos corpóreos). De esta teoría se concluye que el pensamiento está determinado por el elemento que prepondera].

III. EL POLEMISTA: ZENÓN DE ELEA.

[Floreció en 464-460: lanza combativa de la escuela, al que Platón llamó Palamedes eleático. En el libro de polémica contra los adversarios de la escuela, les oponía una serie de dificultades (aporías). ARISTÓTELES lo llama el creador de la dialéctica].

1. La intención de la polémica. — Sí, dijo Zenón, tú no has entendido todavía la verdadera significación de mis escritos. . . Verdad es que estos escritos intentan servir de ayuda al discurso de Parménides, contra aquellos que han pretendido burlarse de él, queriendo demostrar que si el ser es uno, se derivan múltiples y ridículas consecuencias y contrarias al mismo razonamiento. Entonces, este escrito mío contradice a los que afirman la multiplicidad de los seres, tomando el desquite, y, aun más, intentando demostrar que su hipótesis de que existen los múltiples, conduce a conclusiones mucho más ridículas todavía que la de que el ser es uno (PLATÓN, Parménides, 128, B).

2. Las consecuencias contradictorias de lo múltiple. — Realmente ¿no saben todos que el Palamedes eleático discutía con tal arte, que a los auditores, las mismas cosas les parecían semejantes y desemejantes, y uno y múltiples, y firmes y en movimiento? (PLATÓN: Fedro, 261, D).

3. Primera contradicción: el número de las cosas, finito e infinito. — Si las cosas son múltiples, es necesario que sean todas las que son, y no más ni menos que éstas. Pero si son todas las que son, son en número limitado.

Si las cosas son múltiples, son también infinitas: ya que siempre hay otras intermedias entre los entes, y nuevamente otras en el intervalo entre éstas, y así los entes son de número infinito (fr. 3).

[Que la mira, aquí, sean los pitagóricos, se hace evidente, porque, justamente para los pitagóricos, el intervalo (espacio vacío) era un ente real].

4. Otra contradicción: infinita grandeza e infinita pequeñez en lo múltiple compuesto de unidades: a) porque tienen magnitud las unidades. — Si la unidad (elemento de lo múltiple) no tuviese tamaño, ni existiría siquiera. Pero si existe, es menester que cada una (parte de lo múltiple) tenga cierto tamaño y un cierto espesor, y que la una esté a cierta distancia de la otra. Y lo mismo puede repetirse para la que se halla frente a ella. Porque también ella tendrá una magnitud y habrá algo en frente. Pero, esto mismo puede decirse una vez y repetirse siempre (al infinito) con igual razón, pues ninguna parte de él (múltiple) será la última, ni ninguna estará sin relación con la otra (que se halle frente a ella). — b) porque son indivisibles las unidades (es decir, privadas de magnitud y nulas). — Pues si (tal unidad) fuese agregada a otro ente, no lo tornaría mayor, pues estando privada de magnitud, si es agregada, no tiene ninguna capacidad para contribuir a acrecentar cualquier magnitud. Y de esta manera, el agregado sería nulo. Pero, si quitándola de otra cosa, ésta otra, tampoco se convertirá en menor, ni agregándola aumentará es evidente que era nulo lo que ha sido añadido, y nulo lo que se quitó. En conclusión: pues entonces, si las cosas constituyen una pluralidad, es preciso que, al mimo tiempo, sean grandes y pequeñas: tan pequeñas como para no tener magnitud, y tan grandes de modo de ser infinitas (fr. 1-2).

[También aquí es evidente que se mira especialmente a los pitagóricos, quizás por el concepto del punto (indivisible y teniendo magnitud, al mismo tiempo), o quizá también, por el concepto de lo infinitesimal, que se venía desarrollando entre los pitagóricos, como consecuencia del descubrimiento (producido en relación con el teorema de Pitágoras) de la inconmensurabilidad de la diagonal con el lado del cuadrado. Este descubrimiento había producido una grave crisis de los fundamentos de la matemática pitagórica y de la misma metafísica, para la cual todas las cosas son números, y entonces debían ser todas conmensurables con la unidad. Se había buscado una solución a la dificultad (Cfr. ARISTÓT., METAF., 983 a) en la división progresiva de las magnitudes inconmensurables, para tratar de encontrar en lo infinitamente pequeño o infinitesimal, una unidad de medida común. A través de estas tentativas, se llegaba al concepto de lo infinitesimal, tan pequeño, que agregado no aumentaría, y restado, no disminuiría la magnitud. Pero al mismo tiempo, esta magnitud resultaba compuesta de una suma de tales mínimas partículas, a las cuales alcanzaba el proceso divisorio: de allí, entonces, la contradicción que Zenón ataca con su aporía.

De la aporía (dificultad) referida antes, decía EUDEMO (fr. 7 en SIMPLICIO: Fis., 97, 13), que "Zenón trataba de demostrar que no es posible que los entes sean múltiples, por el hecho de que en los entes la unidad no es nada, y los múltiples son una multitud de unidades". ARISTÓTELES (en Metaf., II, 4, 1001) dice "todavía: si la unidad misma es indivisible, según la proposición de Zenón sería nula. Ya que lo que cuando es añadido o restado no aumenta ni disminuye, él dice que no es un ente real; pues, evidentemente, el ente real es una magnitud. Pero si es una magnitud, tiene un cuerpo, ya que éste es real en todo sentido, etc."].

5. Inconcebibilidad del espacio (lugar) como ente real. — Zenón expresa esta dificultad: si el espacio es algo real, ¿dónde estará? La dificultad de Zenón exige algún (reconocimiento de) razón: pues si cada ente real está en un lugar, es claro que también deberá haber un lugar del lugar; y así sucesivamente, hasta lo infinito (ARISTÓT., Física, IV, 3, 210, y 1, 209).

[Recuérdese aquí también la teoría pitagórica del vacío (espacio) y del intervalo, concebidos como entes reales necesarios a la existencia de los entes plenos, o sea de cada punto, que es, para los pitagóricos, una unidad que tiene posición, es decir, está rodeada por un intervalo vacío],

6. El doble dilema contra el movimiento: I[a] pareja de dificultades, en la hipótesis de la divisibilidad infinita: la dicotomía y el Aquiles. — Cuatro son los razonamientos de Zenón sobre el movimiento, que presentan dificultad a quienes quieren resolverlos. El primero es el de la imposibilidad del movimiento, por la necesidad de que el móvil alcance el medio antes que el término (ARISTÓT., Fis., VI, 9, 239).

[La necesidad de alcanzar el medio antes del término, se aplica primero la totalidad de lo recorrido, pero de inmediato se ve que es necesario aplicarla antes a la mitad, y antes, todavía, a la mitad de la mitad y así al infinito. Objeta ARISTÓTELES: "asume falsedad el argumento de Zenón, de que no pueden recorrerse infinitos puntos o tocar uno a uno puntos infinitos en tiempo finito. Porque en doble sentido se dice infinita la longitud y el tiempo, y en general, toda continuo: o por división o por extensión. Las cosas infinitas en cantidad, entonces, no pueden ser tocadas en tiempo finito, pero lo pueden las infinitas por división, porque también el tiempo es infinito en este sentido. . . " (Fís.., IV, 2, 233). Pero en e! cap. 8, del libro VIII, el mismo Aristóteles reconoce la más profunda dificultad: "las mitades son infinitas, y es imposible superar el infinito. . . Quien hubiese recorrido toda la distancia (numerando sucesivamente todas las partes) debería haber numerado un número infinito; y esto, por consenso común, es imposible". La dificultad esencial, es, pues, el absurdo de suponer el infinito contenido dentro de lo finito].

El segundo (razonamiento) es el llamado el Aquiles: consiste en esto: que el más lento no será alcanzado jamás, en una carrera, por el más veloz, pues es necesario que el perseguidor llegue primero al lugar del que ha partido el perseguido, de manera que el más lento lo precederá necesariamente siempre, por alguna distancia. Este es el mismo argumento de la dicotomía, pero difiere al no dividir en dos la cantidad obtenida. La conclusión del argumento, es pues, que el más lento no es alcanzado; y deriva por el mismo camino que en la dicotomía (porque en ambos se llega a la imposibilidad de alcanzar -el término procediendo a una división del tamaño; pero en éste se agrega, en forma más dramática, que ni aun el más veloz, siguiendo al más lento, pueda alcanzarlo); de modo que es necesario que haya también la misma solución (ibíd).

[La solución para ARISTÓTELES, es ésta: "es falso sostener que el que precede no puede ser alcanzado, pues hasta que precede no es alcanzado, pero, sin embargo, es alcanzado, si se concede que se puede superar una distancia finita" ibid. Pero esto se hace concebible, sólo abandonando la hipótesis de la infinita divisibilidad, sobre la que se funda este primer par de dificultades. El abandono de 1a infinita divisibilidad es precisamente la premisa de la segunda pareja de aporías: que intentan demostrar que desde el nuevo punto de partida (la detención de la división en un átomo), se vuelve inevitablemente al primero (la renovación del proceso de división ulterior)].

2a pareja de dificultades, en la hipótesis de un límite último en la división: el instante y el estadio. — El tercer razonamiento sostiene que la flecha en movimiento está inmóvil. Ello se deriva del aceptar que el tiempo se compone de instantes, pues, no reconociendo esto, no podrá regir el razonamiento (ARISTÓTELES, Fís.. VI, 9, 239). Si en efecto, cada ente, dice él, en el acto que ocupa un espacio igual a sí mismo, o está en reposo, o bien en movimiento, pero (de otra parte) el móvil está siempre en el instante, (entonces) la flecha en movimiento está inmóvil (Fís., VI, 8-, 239).

[La interpretación de estas indicaciones de ARISTÓTELES, un poco oscuras y dudosas, es muy discutida. Es necesario recordar lo que el mismo ARISTÓTELES escribe en el capítulo I de este libro VI de la Física, poniendo en relación la concepción de un limite en la división de las magnitudes con análogo límite a la descomposición de los movimientos y a la división del tiempo: "Si, efectivamente, la magnitud está compuesta de indivisibles, también el movimiento de ésta se hallará compuesto de movimientos igualmente indivisibles. . . y en análogo modo a la magnitud y al movimiento, será necesario que sea indivisible el tiempo y que conste de instantes indivisibles". Por eso el razonamiento de ZENÓN, partiendo (después de demostrar, en los dos precedentes, el absurdo de la división infinita de las magnitudes y del tiempo) de la hipótesis de un limite a tal división, con el átomo temporal o

instante, quiere demostrar que, hallándose el tiempo compuesto de átomos, en cada instante hay una única posición del móvil, por lo que el movimiento se convierte en suma de posiciones, o sea de inmovilidades: lo que contradice la premisa, sin embargo tan evidente, de que todo cuerpo (ente que ocupa un espacio), debe estar o en reposo o bien en movimiento. Aquí resulta al mismo tiempo en las dos condiciones opuestas. Pero contra esto puede objetarse: en todo instante hay, no una posición, sino un movimiento, un átomo de movimiento. Y ZENÓN, en la última aporía, muestra que, si es movimiento, no es más átomo, pues torna a abrir el proceso de la división].

El cuarto (razonamiento) es el de las series de puntos iguales, que se mueven en el estadio desde posiciones opuestas, a lo largo de una serie de puntos iguales: la una desde la extremidad del estadio, la otra desde el medio, con igual velocidad, con lo que parece resultar que un tiempo medio sea igual al doble (ibíd).

[La explicación que añade ARISTÓTELES, y las que da SIMPLICIO (Fis., 1016-1019), reclamarían largos comentarios y discusiones. Pero resulta que la esencia del razonamiento en ésta: Suponiendo en el estadio las tres series paralelas, como

A A A A

B B B B ---------->

<-------- C C CC

en la figura (los A inmóviles, los B en movimiento, de izquierda a derecha, los C en movimiento simultáneo y a igual velocidad de derecha a izquierda), en cada instante cada B y cada C, que se mueven con igual velocidad, pasan a lo largo de uno de los A: y este es el átomo de movimiento, correspondiente al átomo de tiempo (instante). Pero en el mismo acto, cada B y cada C, pasan recíprocamente a lo largo de dos términos de la otra serie paralela que se mueve en sentido inverso: y de esta manera, el átomo de movimiento viene a dividirse en dos, y el átomo de tiempo igualmente; la unidad (indivisible) aparece, de una parte igual a l|2, de la otra, igual a 2. O sea, ahí donde se creía encontrar el indivisible átomo, se reabre, con el movimiento, el proceso de la división: volvernos a la misma posición de 1a primera dificultad de la primera pareja (la dicotomía), y así recomenzamos a recorrer el círculo nuevamente, sin poder salir de él].

IV. MELISO DE SAMOS.

[Flor. 444-441; De la naturaleza o del ser. — Metafísico y polemista, su polémica se dirige no solamente contra los pitagóricos (como ya la de ZENÓN), sino particularmente contra EMPÉDOCLES, como lo ha demostrado COVOTTI: Un metafísico polemista, Memoria alla Soc. real de Napoli, 1914)].

1. Eternidad del ser, — Siempre fue lo que fue y siempre será. Si hubiese nacido, sería necesario que antes de haber nacido hubiese sido nada; y si hubiera sido nada, de ningún modo podría haber nacido nada de la nada (fr. 1).

Desde el momento, pues, que no ha nacido y es y siempre fue y será, no tiene principio ni fin, sino que es infinito (fr. 2). Pero nada de lo que tiene principio y fin puede ser eterno o infinito (fr. 4).

[La infinitud de la que se habla, es evidentemente la temporal (eternidad)].

2. Inmutabilidad del ser. — Si debiera cambiar, debería perecer lo que era y nacer lo que no era (del fr. 8).

3. Totalidad indivisible. — No es posible que sea siempre lo que no es el todo (del fr. 2). Si el ser se divide, se mueve; pero lo que se mueve no puede ser (fr. 10).

[Esta negación de la divisibilidad está dirigida contra los pitagóricos y contra EMPÉDOCLES].

4. Unidad e infinitud. — Pues si debe existir, también debe ser tino, y si debe ser uno, es necesario que no tenga un cuerpo (delimitado) . Si tuviese un espesor (limitado), también tendría partes, y entonces no sería más uno (fr. 9). Pero además, del mismo modo que siempre es, así también debe ser siempre infinito (fr. 3).

[La afirmación de la infinitud espacial, contenida en el fragmento 3, está ligada a la de la unidad, como se hace evidente en el frag. 9, donde se pone de

relieve que en lo que es limitado se pueden distinguir las partes, lo que para MELISO es contrario al ser (véase fr. 10). Cfr. también ARISTÓTELES (Física, III, 5): "¿cómo habrá en el infinito un sobre y un abajo, un extremo y un medio, un adelante y un atrás, una derecha y una izquierda? Estas diferencias son imposibles en el infinito". Y precisamente, ésta es la razón por la cual MELISO abandona el concepto de la esfericidad del ser establecida por PARMÉNIDES y retomada por EMPÉDOCLES (concepto que

fácilmente sugería la idea de una limitación), y pasa a la infinitud pura y simple de! ser (sin forma ninguna), la única conciliable con la unidad, indivisibilidad e inmovilidad de éste.

Que además la infinitud se halla ligada a la unidad, atributo del ser eleático, se ve también en ARISTÓTELES, De general, et corrupt., 325 a, donde se afirma que MELISO declara infinito el ser, porque de otra manera su limite debía ser dado por el vacío, que él niega. Pero el fr. 9 puede interpretarse también (y se interpreta hoy generalmente) como crítica del concepto de la unidad elemento del múltiple, que para ser verdadera unidad, debiera ser indivisible, es decir no tener partes, ni espesor, ni cuerpo. Y entonces seria inexistente].

5. Confirmación de la inmutabilidad por la unidad. — Y no podría perecer ni convertirse en más grande ni ordenarse de otra manera, ni sufrir dolor o pena. Pues si alguna de estas cosas le sucediese, no podría ser más uno. Porque si se altera, es necesario que el ser no sea igual, sino que perezca lo que primero era y nazca lo que no era. Luego, si en diez mil años mudara en un solo cabello, perecería todo absolutamente en la totalidad del tiempo (fr. 7).

[Nótese como, después de haber deducido la unidad de la inmutabilidad, MELISO confirma ésta con aquélla. . . Es un procedimiento característico en MELISO: también la infinitud está deducida de la unidad y después, recíprocamente, sirve de confirmación a esa (véase más abajo). También es digno de notarse en este fragmento, la amplia visión de la infinita totalidad del tiempo, que llevaría a la destrucción del universo, si éste cambiase en el tamaño de un solo cabello, en el curso de diez mil años = el "gran año" cósmico].

6. Confirmación de la unidad por la infinitud. — Si no fuese uno sólo, debía estar limitado por otro (fr. 5). Pues si es (infinito), debe ser uno, ya que si fuesen dos, no podrían ser infinitos, pues el uno constituiría el límite del otro (fr. 6).

[Véase la nota al precedente].

7. Exclusión del vacío, del movimiento y de la variedad. — No hay nada vacío; pues el vacío es nada, y la nada no podría existir. Ni se mueve, pues no tiene ningún lugar en donde moverse; sino que es pleno. Si existiera el vacío, podría moverse hacia el vacío; pero no habiendo vacío, no tiene donde moverse.

Y no podría ser denso y raro. Porque lo raro no es posible que sea pleno al igual que lo denso, mas lo raro es ya más vacío que lo denso. Y esta diferencia se debe hacer entre lo pleno y lo no pleno; si, pues, hace lugar a alguna cosa y la acoge en sí, no es pleno; si no le hace lugar y no la acoge, es pleno. Entonces, si no existe vacío, es necesario que sea pleno. Si es pleno, pues, no se mueve (fr. 7).

[La negación del vacío aquí es doble; el vacío externo, condición del movimiento del ser uno y total (como en los pitagóricos), y el vacío interno, condición de la rarefacción y condensación (ANAXÍMENES y HERÁCLITO). Nótese que identificando el ser con lo pleno (impenetrabilidad), MELISO da explícitamente la corporeidad como esencia de lo real, contrariamente a la equivocada interpretación que TANNERY ha dado del frag. 9, (véase, más arriba, al n. 4), del que ha pretendido extraer la afirmación de una incorporeidad o espiritualidad del ser, según MELISO].

8. Prueba ulterior: contradicción entre la percepción y el ser — crítica del conocimiento sensible. — Este argumento es la mayor prueba de que no hay sino un solo Uno; pero también las siguientes son pruebas. Pues si hubiese múltiples cosas, sería necesario que estuviesen hechas de la misma manera que yo afirmo que está lo Uno. Porque si, en efecto, la tierra, el agua, el aire, el fuego, el hierro, el oro, y los seres vivientes y los muertos, y lo negro y lo blanco y las demás cosas, todas las que los hombres dicen que existen verdaderamente, si estas cosas son, y nosotros vemos y escuchamos rectamente, es necesario que cada cosa sea tal como se nos apareció primeramente, y no debe cambiar ni transformarse, sino ser cada una siempre tal como es. Ahora, nosotros decimos que vemos, y escuchamos y entendemos rectamente. Pero nos parece que el calor se convierte en frío y el frío en calor y lo duro en blando y lo blando en duro, y el viviente muere y nace del no viviente, y todas estas cosas se transforman, y lo que era antes y lo que ahora es, no es efectivamente igual, sino que el hierro, a pesar de ser duro, se consume al contacto de los dedos, perdiéndose. Y de modo semejante el oro y la piedra y todas las cosas que parecen ser fuertes y consistentes, y que del agua nacen la tierra y la piedra: de manera, pues, que no vemos ni conocemos los seres. Estas cosas, pues, no concuerdan entre sí.

Pues nos parece, a nosotros, que afirmamos que existen muchas cosas eternas y dotadas de forma y de fuerza propias, que todas las cosas se transforman y transmutan, convirtiéndose en algo distinto de lo que fue visto cada vez. Es claro, entonces, que no vemos rectamente, ni que rectamente nos parecen existir muchas cosas. Pues, si verdaderamente fuesen, no cambiarían, sino que cada una sería igual a lo

que pareció. Pues nada es mejor que lo que es verdaderamente. Si debieran transmutarse después, debiera perecer lo que era y nacer lo que no era. Así, pues, si existiesen múltiples cosas, deberían estar hechas de igual manera que lo está lo uno (fr. 8).

[Esta crítica está dirigida, tal como lo hace evidente la correspondencia de las expresiones (demostrada por COVOTTI), sobre todo, contra EMPÉDOCLES; pero hiere a toda teoría de la multiplicidad de los seres, con la crítica del conocimiento sensible: el cual, aprehendiendo el cambio, no es capaz de asir el ser, o sea la realidad, cuyo concepto, para los eleatas, debe implicar la eternidad inmutable para no ser contradictorio y absurdo. Con esta objeción se prepara la posición de ANAXÁGORAS, que atribuye, a las cosas múltiples, la eternidad invariable, y reduce todo cambio a uniones y separaciones].

CAPÍTULO V - NUEVOS DESARROLLOS DE LA FÍSICA

[Los nuevos desarrollos de la física, son la consecuencia de las nuevas exigencias hechas sentir por los ELEATAS. De los cuales, ARISTÓTELES (Metaf., I, 3, 984) establecía de esta manera la diferencia con los otros aseveradores de la unidad de la sustancia primordial: "Aquellos, pues, que fueron los primeros en transitar un camino semejante, y dijeron que la sustancia era una, no se acarrearon otra dificultad; pero algunos de tales sostenedores de lo Uno (los eleatas) casi superados por una investigación semejante, dicen que lo Uno es inmóvil y así también toda la naturaleza, no sólo por lo que se refiere al nacimiento y a la destrucción (pues ésta ya era una antigua convicción en la que todos convenían), sino también por lo que se refiere a cualquier otra transformación; y ésta es característica propia de ellos". Pero en tal característica, que ARISTÓTELES parece considerar como una inferioridad de los ELEATAS frente a la tarea de conciliar el principio de la unidad permanente con la experiencia de la multiplicidad cambiante, está justamente la función ejercida por los ELEATAS en el desenvolvimiento de la especulación cosmológica griega. Ellos hacen sentir que de la unidad del ser no puede nacer el devenir, faltando en ella la razón del cambio; esto es, hacen sentir que la unidad del principio no permite explicar los fenómenos ni tampoco salvarlos (sózein tá fainómena). Por ello, después de los ELEATAS, a la sustancia, ya aceptada por los JÓNICOS como fuente y explicación de los fenómenos, se sustituye la multiplicidad originaria de los elementos y de las causas en acción recíproca, con EMPÉDOCLES, ANAXÁGORAS y los ATOMISTAS, que constituyen la segunda fase de la especulación cosmológica].

I. EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO.

[Nacido en 492 a. C.; muerto a los 60 años. Mezcla de científico y de profeta místico, de alcmeonida, de pitagórico y de órfico, escribió un poema: Sobre la naturaleza y un Poema lustral (Purificaciones), de los que quedan algunos fragmentos].

1. Límite y dificultades del conocimiento humano. — Reducidos son los poderes difundidos por las partes del cuerpo; y muchos males vienen a turbar sus pensamientos. Los hombres ven sólo una pequeña parte de una vida que no es vida; condenados a temprana muerte, son raptados y se diluyen como humo. Cada uno de ellos está persuadido sólo de lo que encuentra por azar, y, arrastrado en todas las direcciones, se jacta de descubrir el todo. Tan difícil es que estas cosas sean vistas o escuchadas por los hombres o comprendidas por sus inteligencias. Tú, pues, que has llegado hasta aquí, sabrás no más de lo que a la inteligencia humana le es posible (fr. 2).

2. La vía del progreso: reciprocidad de la actividad y de la capacidad mental. — Pues, si recogiéndolas en tu mente, contemplarás estas cosas plenamente y con puro pensamiento, tendrás completo conocimiento de ellas, enteramente, por todo el tiempo, y por ellas adquirirás también muchas otras, ya que estas cosas, de por sí se aumenta, para cada individuo de acuerdo a su naturaleza propia (del fr. 110). La mente se amplía en el conocimiento (del fr. 117). Y a los hombres se les ofrecen siempre distintas cosas para pensar en la medida en que ellos se transforman (fr. 108).

3. Exigencia de la plenitud de la experiencia y de la reflexión intelectiva. — ¡Ea!, pues, considera entonces, con toda tu capacidad como es clara toda cosa. No debes tener mayor confianza en la vista que en el oído, ni fiarte más en el oído rumoreante que en los claros testimonios del gusto, y no rehúses la fe a algunos de los otros órganos, por los cuales hay un medio de conocimiento; sino considera como resulta claro así, cada cosa (fr. 4). Contempla cada cosa con el intelecto; no permanezcas inerte, con los ojos atontados (del fr. 17). (A lo divino) no es posible acercársele tanto como para poder alcanzarlo con los ojos y aferrarlo con las manos, que es el medio de persuasión que llega con mayor fuerza hasta el corazón humano (fr. 133).

Porque no tiene miembros adornados con un rostro humano, ni en sus hombros hay articulados dos brazos, ni tiene pies ni ágiles rodillas, ni partes vellosas, sino que es sólo espíritu sacro e inefable, que se arroja con veloces pensamientos por todo el mundo (fr. 134).

[Frente al repudio de los datos sensibles, hecho en nombre de la razón por PARMÉNIDES, EMPEDOCLES afirma el valor de la experiencia sensible, con tal que sea plena y no parcial; pero afirma también la necesidad del intelecto como complemento de la experiencia sensible, a la que se le escapa aquello que sólo el intelecto puede asir.

El repudio de la divinidad representada por formas animales, está dirigido contra las teogonías órficas, que figuraban a Zeus con el cielo por cabeza, provisto de cuernos dorados (nacimiento y ocaso de los astros); el sol y la luna, eran los ojos; hombros y pecho, el aire; el vientre, la tierra, etc.].

4. La eternidad del ser: nacimiento y muerte no son sino unión y separación. — ¡Insensatos!, pues no tienen pensamientos de largo alcance; creen que puede nacer lo que antes no era o que alguna cosa puede perecer y ser destruida por completo (fr. 11). Pues no hay ninguna posibilidad de que nada nazca de lo que no existe de algún modo, y es imposible e inexpresable que lo que es, pueda perecer, porque siempre el ser estará ahí donde encontramos siempre un punto firme (fr. 12). Y otra cosa te diré: no hay nacimiento de ninguna de todas las cosas mortales, ni ningún fin de muerte funesta, sino sólo mezcla y cambio de cosas entremezcladas, y se llama nacimiento, entre los hombres (fr. 8). Y cuando éstos (los elementos de las cosas), surgen mezclados a la luz etérea o en forma de hombre, o en forma de bestias salvajes, o de arbustos o de aves, entonces los hombres lo llaman a esto nacer; cuando, después, se disgregan, llaman a esto, en cambio, muerte infausta; pero no hablan justamente (fr. 9).

[Esta teoría toma de los ELEATAS el principio de la eternidad indestructible del ser; pero frente a esta exigencia de la razón, acepta el dato de la experiencia (devenir), de acuerdo a la teoría del conocimiento que afirma como necesarias, igualmente, la experiencia y la razón (véase más arriba). Para la frase final del frag. 12, acepto la interpretación de BIGNONE, de que el ser (eterno inmutable) aparece en el punto de detención de todo proceso de separación (esto es, en los elementos eternos de las cosas].

5. Invariabilidad cuantitativa del ser. — En el todo no hay nada vacío: ¿de dónde, pues, podría sobrevenirle alguna cosa? (frag. 13). No hay nada del todo vacío o superabundante (fr. 12).

6. El doble proceso de mutación: los cuatro elementos y las dos fuerzas y su eternidad. — Expondré un doble discurso: en un cierto momento, de muchas cosas creció un solo todo con unidad; en otro momento, al contrario, se dividieron más cosas de lo uno, el fuego, el agua y la tierra y la propicia altura del aire, y la funesta Discordia, separada de ellos, alrededor, igualmente pesada, y el Amor, en medio de ellos, igual en magnitud y longitud. Contémplalo con el pensamiento y no permanezcas inerte, con los ojos atontados. Y también está en los miembros de los hombres, y por eso piensan cosas amables y cumplen obras de paz, llamándolo con los nombres de Alegría y de Afrodita. Ninguno de los hombres mortales le vio nunca vagar entre ellos; pero tú, escucha la continuación no engañosa del discurso.

Porque todas estas cosas (elementos y fuerzas) son iguales y coeternas; pero cada una tiene su valor y carácter distinto, y predomina, a su turno, en el correr del tiempo. Por otra parte, ninguna cosa nace o perece, porque si perecieran continuamente, no existirían más, y, ¿qué es lo que podría acrecentar este todo y de dónde podría provenir? ¿Y dónde se disolverían estas cosas, si no hay nada vacío? Es que ellas son las mismas, pasando unas a través de las otras, siempre eternamente iguales, convirtiéndose ora en una cosa, ora en otra (del fr. 17).

[La teoría de los cuatro elementos, que luego prepondera durante mucho tiempo, es afirmada por EMPÉDOCLES, primeramente, que la expresa también poéticamente así: "Sabe que cuatro son las raíces de toda cosa: Zeus brillante, Hera nutricia, Edoneus y Nestis, que nutre con sus lágrimas las fuentes de vida para los mortales" (fuego, aire, tierra, agua) (frag. 6)].

7. La eternidad e inmutabilidad de los elementos en la vuelta cíclica de unión y de separación. — Estas cosas no cesan nunca de transmutarse continuamente, ora convergiendo todas en unidad por fuerza del Amor, ora, en cambio, impulsadas en direcciones opuestas por la repulsión de la Inamistad, hasta que después de haberse reunido nuevamente en un único todo, se abisman nuevamente. Así, en cuanto lo Uno suele nacer de múltiples cosas y de nuevo transformarse en más cosas dividiéndose lo Uno, en tanto nacen y no es durable su vida; pero, en cambio, como no cesan de mudarse continuamente, permanecen así siempre inmóviles en el ciclo eterno (de los frag. 17 y 26).

[En tal ciclo, la duración de cada serie cíclica (gran año), está .indicada en tres veces diez mil años, en el frag. 115].

Fatalidad del ciclo. — Empédocles llama hado a la alterna mutación de lo Uno en los múltiples por obra de la Discordia y de los múltiples en lo Uno, por obra de la Amistad (HIPOL., Ref. VII, 249 M).

8. La doble generación de las cosas y la doble acción de las dos fuerzas contrarias. — Doble es pues el nacimiento, doble la muerte de las cosas mortales. La reunión de todas las cosas engendra y destruye al uno; la otra, en cambio, se produce y se disipa cuando de nuevo se disgregan (del frag. 17).

[Los seres particulares y los organismos vivientes se engendran y se destruyen, así en el curso del proceso de unificación, como en el de separación. Cuando de lo Uno (mezcla completa y por todas partes igual de los cuatro elementos), se procede hacia su separación, se tienen fases de mezcla decreciente y separación creciente, en las que aparece la variedad de los seres particulares (parcial unión y parcial distinción de los elementos), que después, en el progresivo prevalecer de la separación de los mismos elementos, se disuelven y desaparecen. Pero también cuantío de la completa división de los cuatro elementos se procede hacia la renovación de la Unidad, en el período de mezcla parcial o de equilibrio entre las dos fuerzas contrarias, se engendra de nuevo la variedad de los seres particulares y de los vivientes, y, sucesivamente, su destrucción por absorción en la creciente fusión de los elementos, igual en todas partes.

Por eso, justamente, observaba ARISTÓTELES (Metafísica, II, 4, 1.000): "Es claro que para Empédocles la Discordia no es más causa de la destrucción que de la existencia (de las cosas particulares), y del mismo modo, el Amor no es más causa de la existencia (que de la destrucción) : él, en efecto, reuniendo (los elementos) en lo Uno destruye las otras cosas".

Y se enlaza con la otra justísima observación de ARISTÓTELES (Metaf., 1, 4, 985) sobre la doble acción de las dos fuerzas antagónicas: "Empédocles no es consecuente. En efecto, a menudo, para él, el Amor separa y la Discordia une. En efecto, cuando, por obra de la Discordia, el todo se divide en los elementos entonces el fuego se recoge en una única masa, y así, de esta manera, cada uno de los otros elementos: cuando, al contrario, por acción del Amor, ellos se reúnen en lo Uno, es necesario que las partes de cada elemento se separen nuevamente entre ellas"].

9. La atracción de los semejantes (y su aplicación a la teoría del conocimiento). — Y todos estos (elementos) — el sol brillante (fuego), la tierra, el cielo (aire) y el mar (agua) — están animados de fuerza de atracción hacia sus partes, todas las que yerran separadas de ellos en los seres mortales. Así, también, todas las cosas que están más dispuestas a mezclarse, se desean recíprocamente, hechas semejantes por Afrodita. Pero, en cambio, son enemigas en máximo grado, cuanto más difieren por su origen, por mezcla y por formas impresas, llevadas por su deseo a no unirse y muy tristes, por mandato de la Inamistad, que les dio nacimiento (fr. 22). Así, lo dulce se aferra a lo dulce, y lo amargo se precipita sobre lo amargo, y lo ácido busca lo ácido y lo cálido se agrega a lo cálido (frag. 90). La tierra aumenta su masa, y al éter (fr. 37).

[El atribuir al Amor la atracción de los semejantes, referida no sólo a los seres compuestos, sino también a los elementos, pertenece a la contradicción reprochada por ARISTÓTELES (véase la nota precedente) a EMPÉDOCLES. En efecto, llevando a la unión las partes de un mismo elemento, ella significa separación de los otros restantes, en lo que consiste, para EMPÉDOCLES, la acción de la Discordia y no la del Amor, que debe dar lugar, en cambio, a la mezcla de los desemejantes, en la unidad del todo.

Pero EMPÉDOCLES, de la atracción de los semejantes, hace una aplicación importante en su teoría del conocimiento: "Con la tierra vemos la tierra, con el agua el agua, con el éter el éter divino, y con el fuego el fuego destructor, con el Amor el Amor, y con la funesta Discordia la Discordia (frag. 109). "Pues por éstos (elementos) están formadas y unidas todas las cosas y por ellos los hombres piensan y sienten placer y dolor (frag. 107).

La teoría de la percepción en EMPÉDOCLES, según el análisis de TEOFRASTO, se funda justamente sobre la hipótesis de los efluvios emanados de las cosas y que penetran en los sentidos por los poros, que en cada órgano son adecuados a la especie de efluvios que debe recibir. "Por esto (explica TEOFRASTO) el uno no puede juzgar de los objetos del otro, porque los pasajes de algunos de ellos son demasiado amplios y los otros muy estrechos para el objeto sensible, de manera que éste o pasa sin tocar, o no puede entrar absolutamente" (De sensu, 7). "La sensación resulta de la adaptación a los poros. Y el placer, de lo que es semejante en los elementos y en su mezcla; el dolor, de lo que es contrario. E igualmente dice del pensamiento y de la ignorancia". Porque el pensamiento nace de lo semejante, y la ignorancia de lo desemejante, por eso el pensamiento es lo mismo, o casi lo mismo, que la sensación. Después de haber enumerado de qué manera conocemos cada cosa con cada cosa (frag. 109), agrega, finalmente: "Pues por éstos (elementos) están formadas y unidas todas las cosas y por ellos los hombres piensan y sienten placer y dolor (frag. 107). Por esto también (dice que) pensamos, sobre todo, con la sangre, pues en ella especialmente, se hallan mezclados los elementos de los distintos órganos".

"Y aquellos, en que están mezclados igualmente o muy aproximadamente, y a no grandes intervalos, ni son pequeños o excesivos en magnitud, éstos son los más juiciosos y más seguros en las percepciones; y los que más se acercan a éstos son tales proporcionalmente; los que son lo opuesto, son los menos juiciosos. . . " (De sensu, 9, 10, 11)].

10. La formación de los seres particulares: los cuatro elementos y los colores fundamentales en la pintura. — Ellos (los elementos) permanecen los mismos; pero pasando los unos a través de los otros, se convierten en distintos de aspecto; de tal manera se cambian por la mezcla. Porque todos los seres, todos los que han sido, son y serán, nacen de éstos: árboles, hombres y mujeres, fieras, aves y peces que viven en el agua, y los númenes longevos a los que se les rinde culto (del frag. 21). Como cuando los pintores pintan con distintos colores las tabletas votivas, ellos, artífices bien dotados por la Sabiduría, pues han aprehendido las esencias de variados colores, las mezclan en las proporciones debidas, tomando más de las unas y menos de las otras, y forman con ellas figuras semejantes a todas las cosas, creando árboles, hombres y mujeres, fieras, aves y peces que viven en las aguas y Dioses longevos elevados al culto; así, no dejes vencer tu ánimo por la ilusión que los seres mortales deriven de otra fuente, todos los que aparecen en número infinito; sino que oyendo el mensaje divino, sabe tú esto claramente (frag. 23).

11. Los períodos cósmicos: a) el amor y la unidad del todo (el Sfero"). — No hay discordia ni infausta contienda en sus miembros (frag. 27a). No se distinguen más en él, los ágiles miembros del sol, ni la fuerza vellosa de la tierra, ni el mar, tan fuertemente ligado se halla en el secreto cerrado de la Armonía, en todas partes igual, e infinito en todo, Sfero redondo que goza de su soledad circular (frag. 27-28).

[Los miembros, de los que habla EMPÉDOCLES, son los elementos; como es evidente en el frag. 27, en el que distingue los miembros del fuego (sol), de la tierra y del agua (mar). Así, también LUCRECIO, V, 235 y ss. El parangón es de origen órfico (Cfr. Introd.).

En la fase del dominio absoluto del Amor, se tiene, pues, la unidad perfecta de los elementos en la forma del Spherus, completamente igual, que, empero, es declarado infinito, conservando la idea de la esfera infinita, ya presente en Parménides].

b) La sublevación de la Discordia. — Pero cuando la Discordia creció en los miembros (elementos) y se sublevó por sus prerrogativas al cumplimiento del tiempo, que les está fijado a ellos, sucesivamente, por poderoso juramento (frag. 30) todos los miembros del dios, sucesivamente, fueron agitados (frag. 31).

[En los fragmentos que nos han llegado, faltan las descripciones del pleno triunfo de la Discordia y separación de los elementos (miembros)].

c) Los períodos intermedios. — Uniéndose ellos (elementos), la Discordia se retraía al extremo (frag. 36). Cuando la Discordia cayó en el profundo abismo del remolino, y el Amor llegó al centro de la turbonada, todas las cosas se reunieron en él para ser Uno solo, pero no en un solo impulso, sino convergiendo voluntariamente de distintas partes. Y mezclándose, se esparcieron innumerables familias de mortales; pero muchas cosas quedaron sin mezclarse, frente a las mezcladas, o sea, todas a las que todavía mantenía irresolutas la Discordia; pues no se había retirado del todo, sin protestar, hasta los extremos límites del círculo, sino que en parte se había mantenido, en parte se había retirado de los miembros. Y siempre que ella se retiraba, afluía una dulce inmortal corriente de irreprochable Amor, y prontamente se transformaban en mortales las cosas que antes solían ser inmortales, y las que antes estaban sin mezcla, se convertían en mezcladas, trastrocando los caminos. Y mezclándose ellas, se esparcieron infinitas familias de mortales en toda especie de formas, admirables a la vista (frag. 35).

[Otros fragmentos describen una formación de los organismos vivientes como consecuencia de agrupamientos casuales, entre los cuales, la supervivencia del individuo y de la especie está reservada sólo a los aptos (primer germen del concepto de la selección natural). "Aparecieron sobre la tierra cabezas sin cuellos, y erraban brazos desnudos privados de hombros, vagaban ojos solos, desprovistos de frentes" (frag. 57). "Pero como más y más se peleó un demonio con el otro (Amor y Discordia), éstos se unían al azar, donde se encontraba cada uno, y además de esos, nacían continuamente muchos más" (frag. 59). "Y muchos seres nacieron con cabezas y pechos dobles, y bueyes con rostros de hombres, o bien bustos humanos con caras bovinas, y formas mixtas de machos y de hembras, provistas de miembros vellosos" (frag. 61)].

12. Las teorías místicas: el pecado y la metempsicosis. — Hay un antiguo oráculo del Hado, antiguo decreto de los dioses, sellado por amplios juramentos: si alguno de los demonios (almas), que

tuvieron en suerte una larga vida (inmortalidad) mancha sus miembros con sangre culpable o, siguiendo a la Discordia, impíamente perjura, irá errando tres veces diez mil años, lejos de los bienaventurados, naciendo, en el curso del tiempo, bajo todas las formas mortales, permutando los penosos senderos de la vida. Pues la fuerza del aire lo sumerge en el mar, y el mar lo arroja sobre la árida tierra, la tierra en las llamas del sol brillante que lo lanza en los torbellinos del aire. El uno lo recibe de los otros, y todos lo rechazan. Yo también soy uno de ellos, fugitivo de los dioses y errante, porque confié en las locuras de la Discordia (frag. 115). Porque yo ya fui en un tiempo niño y niña, y árbol y ave y mudo pez en el mar (frag. 117). ¡Y yo me agito entre los mortales, desterrado de tal amplitud de la felicidad y de tan numerosos honores! (frag. 119).

I. La doctrina de la transmigración contra el uso de los sacrificios y de las carnes: terror del parricidio y de la antropofagia.

¿No cesaréis con la horrible matanza? ¿no veis que os devoráis recíprocamente por ceguera mental? (frag. 136). He ahí al padre, llevando al hijo bajo cambiada forma, que lo inmola orando, ¡insensato! Otros dudan en sacrificar la víctima suplicante; él, en cambio, sordo, después de haberla matado excitándose con los gritos, prepara en sus estancias un nefasto banquete. Así, el hijo aferrado al padre, y los hijos a la madre, arrancándole la vida, se alimentarán de las queridas carnes (frag. 137).

[También aquí es evidente la derivación del pitagorismo. En la transmigración puede suceder que la víctima animal del sacrificio albergue el alma de un pariente (hijo, padre, madre, etc.) del sacrificante. La misma posibilidad vale contra el uso de la carne como alimento].

II. La ley universal de justicia. Pero una ley universal se extiende por el amplio dominio del aire y por el infinito de la luz (frag. 135).

13. El concepto de Dios. — No existen en él miembros con cabezas humanas, ni le despuntan dos brazos en el torso, ni pies, ni ágiles rodillas, ni vellosas partes pudendas; sino que es, únicamente, sagrada e inefable inteligencia, que recorre con veloces pensamientos todo el mundo (134).

[Como ya se ha advertido en el número 3, estas negaciones están dirigidas contra las representaciones de las teogonías órficas],

II. ANAXÁGORAS DE CLAZÓMENES.

[Nacido en 500-496 a. C.; muerto en 428-27; educado en la escuela de los ANAXIMENEOS, fue el primero que introdujo la filosofía en Atenas, habiendo llegado a ella en la época de Pericles, de quien fue maestro y amigo. Pero los enemigos de Pericles tomaron como pretexto sus teorías físicas, que despojaban al sol y a la luna de su carácter de dioses, para acusarlo de impiedad, obligándolo a volver a Jonia. De su obra Sobre la naturaleza, SIMPLICIO nos ha conservado fragmentos extraídos del primer libro, sobre los principios generales].

1. Del conocimiento sensible al entendimiento racional, — Por su debilidad (de los sentidos) no somos capaces de discernir la verdad (frag. 21). Pero podemos valemos de la experiencia y de la memoria y de la sabiduría y de nuestro arte (21 [b]). Pues lo que aparece, es una visión de lo invisible. (21 [a]).

[El pasaje de los fenómenos a la realidad íntima, la cual por sí misma es invisible a los sentidos, se hace posible por el concurso de las otras facultades de la mente humana. A la que se le escapa la posesión plena de la infinita multitud de las cosas: "por eso no es posible saber la multitud de las cosas distintas, ni por medio de la razón, ni por medio de la experiencia" (frag. 7). Pero el problema de la verdad, que ANAXÁGORAS quiere resolver, es cualitativo y no cuantitativo, y su solución se halla en reconducir el cambio (que aparece a los sentidos) a la permanente identidad descubierta por la razón].

2. La apariencia (nacimiento y muerte) y la realidad (unión y separación de los seres eternos). — Con referencia al nacer y al perecer, los griegos no tienen una opinión justa. Ninguna cosa nace ni ninguna cosa perece; sino que cada una se compone y se descompone de cosas ya existentes. Y así debiera llamarse rectamente, al nacer, reunirse, y al perecer, separarse (frag. 17).

3. Invariabilidad cuantitativa del todo. — Y definidas así estas cosas, conviene saber que todas las cosas no se hallan nunca en mayor ni en menor cantidad, porque no es posible que sean más que todas, sino que son siempre iguales (frag. 5).

4. El problema de la nutrición y el descubrimiento de lo invisible (las homeomerías). — Hacemos uso de una alimentación simple y de una sola especie, el pan y el agua, y de esto se nutren los pelos, las venas, las arterias, la carne, los nervios, los huesos y todas las otras partes. Sucediendo, por lo tanto, estas cosas, es necesario reconocer que en el alimento empleado están todas las cosas, y que todas (las

partes del cuerpo) se benefician con las cosas ya existentes. Y en ese alimento se hallan partículas productoras de la sangre, de los nervios y de los huesos y de las otras partes, y esas partículas sólo son visibles a la inteligencia. Pues no se debe reducir todo a la sensación que nos muestra que el pan y el agua producen estas (partes del cuerpo), sino (reconocer) que en ellos hay partículas solamente visibles a la inteligencia (AECIO, I, 3, 5). ¿Cómo podría nacer el cabello de lo que no es cabello, o la carne de lo que no es carne? (frag. 10).

"Por hallarse en la nutrición (prosigue AECIO), las partículas (mere) que son similares (hómoia) a lo que se deriva, las llamó homeomerias y las designó principio de los seres. . .” [También ARISTÓTELES (De coelo, 302) emplea, a este propósito, la expresión homeomerías invisibles, y son muchos los que creen que semejante término haya sido introducido por él y no por ANAXÁGORAS, en cuyos fragmentos se encuentra la expresión spérmata (semillas); pero GOMPERZ y otros, observan que EPICURO y LUCRECIO emplean el término homeomería como expresión técnica de esta concepción anaxagórica, lo que hace suponer que es originaria de) autor y no de ARISTÓTELES. Este descubrimiento de lo invisible (visible únicamente con la inteligencia), quería ANAXÁGORAS, después, confirmarlo cambien con la experiencia creada por el arte humano, según el precepto de que el conocimiento humano se vale de la experiencia, de la memoria, de la sabiduría y del arte (frag. 21 b): "demostraba que el aire (invisible), es algo real, comprimiendo odres de piel vacíos y mostrando la fuerza del soplo (que se exhala) y recogiéndolo después en las "clepsidras", para impedir que escapara el agua". (ARISTÓTELES, Física, IV, 6, 213). Es importante notar con BURNET que, partiendo del problema de la nutrición para la construcción de su doctrina, ANAXÁGORAS muestra la substitución del interés meteorológico, interés central en los primeros jonios, por el fisiológico. Es un síntoma del cambio que se está produciendo en la especulación griega, desplazándose su centro del problema cosmológico al antropológico].

5. Todo en todas las cosas: la distinción proviene del predominio de una especie de los componentes. — Y estando así estas cosas, conviene creer que en todas las cosas que se reúnen hay muchas y variadas cosas, y las semillas de todas las cosas, teniendo formas de todos los géneros y colores y sabores (del frag. 4).

En cada cosa hay partículas de cada cosa (frag. 11).

Y ninguna cosa es igual a otra cosa, sino que aquello que abunda más, más distintamente da y dio su característica a cada cosa (del frag. 12). Estando cada cosa caracterizada de acuerdo a lo que en ella predomina, en efecto, parece oro aquello en que predominan las partículas de oro, si bien haya en él todas las cosas. (SIMPLICIO, Física, 272).

[Sobre la cuestión referente al sentido de esta teoría, véase después la nota al núm. 12].

6. Inseparabilidad de los seres y de los contrarios. — Las cosas que existen en este mundo, no están separadas las unas de las otras, ni se pueden desunir con un golpe de segur, ni el calor del frío, ni el frío del calor (frag. 8).

"No solamente en cuanto a los cuerpos (ANAXÁGORAS) dice esto, sino también en cuanto a los colores, pues dice que el negro está en el blanco y el blanco en el negro. Y lo mismo establece para los pesos, afirmando que lo ligero está mezclado a lo pesado y recíprocamente, éste a aquél". (SCHOL. IN GREGORIUM, XXXVI, 911).

7. La unión originaria y la indicernibilidad de las cosas. — Pero antes de que estas cosas fuesen separadas, cuando se hallaban todas juntas, no era discernible ni aun ningún color, pues se oponía a ello la mezcla de todas las cosas (de lo húmedo y de lo seco, y del calor y del frío, y de lo luminoso y lo oscuro, y de la multitud de tierra contenida) y la gran cantidad de las semillas infinitas, ninguna semejante a otra. Pues ninguna de las cosas aparece como igual a otra. Y hallándose así las cosas, conviene creer que todas las cosas estuviesen en el Todo. (Del frag. 4).

8. La unión originaria y la infinitud de los infinitesimales. — Todas las cosas estaban juntas, infinitas en multitud y en pequeñez, porque también lo pequeño era infinito. Y estando todas las cosas juntas, ningún ser era discernible a causa de su pequeñez (del frag. 1). Porque no hay un grado mínimo de lo pequeño, sino que siempre hay un grado menor. Pues es imposible que el ser no sea. Pero también de lo grande hay siempre un mayor. Y es igual en multitud a lo pequeño, y toda cosa, comparada consigo misma, es al mismo tiempo grande y pequeña (frag. 3).

[El concepto de infinito está desarrollado así, bajo un triple aspecto: infinitamente grande (la totalidad del universo), infinitamente pequeño (los infinitesimales indiscernibles), infinitamente múltiple (la composición de cada cosa). De esta última se deriva una doble consecuencia respecto a lo

grande y a lo pequeño: 1) que resultando ambos de infinitos infinitesimales, son iguales en multiplicidad; 2) que su distinción se hace puramente relativa.

Pero los infinitesimales indiscernibles, en el frag. 1, están introducidos para explicar que la mezcla originaria era indiferenciada: de otra manera la diferente constitución de las partes de esta mezcla, habría dado lugar a su distinción (cfr. arriba, el núm. 5, cita del frag. 12 y de SIMPLICIO). No sin sorpresa se lee en la continuación del frag. 1: "Pues sobre todas las cosas prevalecían el aire y el éter, siendo ambos infinitos; pues éstas son las más grandes entre todas las cosas, por multitud y por magnitud". Y en el frag. 2: "Pues también el aire y el éter se están diferenciando de la masa envolvente, y lo envolvente es infinito en cantidad". ¿Cómo pueden presentarse, en lo indiferenciado, dos elementos predominantes? Aquí, dice BURNET, Anaxágoras volvía a enlazarse a Anaxímenes. Pero no sin contradicción. El fragmento 2 se refiere, no ya al momento de la unión originaria, sino a la diferenciación ya iniciada y en el curso de su evolución infinita: sin embargo, confirma la idea del predominio del aire y del éter en la masa todavía indiferenciada de lo envolvente].

9. La inmovilidad originaria y el origen de la separación: el Intelecto (Nous) y el movimiento, — Él dice que estando todas las cosas reunidas y en reposo, por un tiempo infinito, el Intelecto introdujo el movimiento y las separó. (ARISTÓTELES, Física, VIII, I, 250).

[Cfr. DIÓGENES L. (II, 6), que refiere el comienzo de la obra de ANAXAGORAS, de la siguiente manera: "Todas las cosas estaban juntas; después sobreviniendo la Inteligencia, las ordenó en cosmos". Sobre la originaria inmovilidad del infinito, que ANAXÁGORAS deducía de su misma infinitud, cfr. ARISTÓTELES, Física, III, 1, 205. El principio espiritual ordenador del mundo, es llamado Nous por Anaxágoras: palabra que puede traducirse, ya lea por Intelecto, Inteligencia, Mente o Espíritu. Por lo tanto, emplearemos estos distintos términos, según los casos].

10. Pureza del espíritu (Nous), su potencia y omnipresencia. — Las otras cosas tienen todas alguna parte de cada cosa; pero el Espíritu es infinito y dotado de fuerza propia, y no está mezclado con cosa alguna, sino que se halla solo de por sí mismo. Porque si él no estuviese en sí mismo, sino que se hallara mezclado con otra cosa, participaría de todas las cosas, aunque sólo estuviese mezclado con una sola; porque en toda cosa hay parte de cada cosa, como se ha dicho antes, y las cosas mezcladas con él lo impedirían, de manera que no tuviese poder sobre cosa alguna, del modo que lo posee, siendo sólo de por sí. . . El Espíritu es siempre todo igual; es lo más grande como lo más pequeño. Ninguna cosa es igual a ninguna otra, sino que cada cosa fue y es manifiestamente aquello de lo que contiene en mayor grado. . . Pues el Espíritu es la más sutil, la más pura de todas las cosas y tiene razón sobre toda cosa y posee el máximo poder. Y el Espíritu domina a todas las cosas, grandes o pequeñas, que tienen un alma (vivientes).

Y el Espíritu dominaba toda la revolución (del universo), de manera que le dio origen.

Y el Espíritu conoce todas las cosas, las mezcladas y las separadas y distintas. Y el Espíritu ordenó todas las cosas, todas las que deberán ser, las que fueron y no son, y las que son ahora; y puso orden en esta revolución (rotación) en la que se encuentran arrastrados ora los astros, y el sol, la luna, el aire y el éter ya separados. (Del frag. 12).

El Espíritu, que es eterno, está ciertamente todavía donde están todas las otras cosas, es decir, en la masa envolvente, como en lo que estuvo unido a ella y en lo que se separó. (Frag. 14).

[Atribuyendo todo al Espíritu, ANAXÁGORAS "enseña que nada de lo que acontece sucede según un hado necesario, sino que este hado no es sino un nombre vacío". (ALEJANDRO, De fato, 2). "El espíritu (intelecto) ordenador del mundo es la divinidad". (AECIO, I, 7, 14). Y así, EURÍPIDES, discípulo de ANA-XÁGOKAS, cantaba: "Nuestro intelecto es, en cada uno de nosotros, la divinidad". (Frag. 1018). De la exaltación del Intelecto que cumple ANAXÁGORAS, le proviene el sobrenombre de Intelecto, como lo atestigua TIMÓN en los Silloi. (DIÓGENES LAERCIO, II, 6) y PLUTARCO en la Vida de Pericles, 4)].

11. La iniciación y la progresión infinita del movimiento y su acción separadora. — Y primero (el Espíritu), comenzó la revolución desde lo pequeño, y la fue extendiendo poco a poco, y la extenderá cada vez más. . . Y esta revolución ha operado la separación. Y se separa lo raro de lo denso, y el calor del frío, y de lo oscuro lo luminoso y de lo húmedo lo seco .(Del frag. 12). Y cuando el Espíritu comenzó a mover, comenzó la separación de lo movido, y todo lo que e! Espíritu movía, se dividía enteramente, y moviéndose y dividiéndose, lo hacía dividirse siempre más la revolución (fr. 13), así revolucionándose y separándose estas cosas por la fuerza y la rapidez. Y la rapidez produjo la fuerza. Su rapidez no se asemeja a la rapidez de ninguna de las cosas que se hallan ahora entre los hombres sino que es de una velocidad mucho mayor. (Frag. 9). Lo húmedo y lo denso, el frío y lo oscuro, se

reunieron en el lugar en que ahora se encuentra la tierra, mientras que lo raro, el calor, lo seco, se dirigieron hacia la región exterior del éter. (Frag. 15).

["Aquel que dijo que el Espíritu es, como en los animales, también en la naturaleza causa del cosmos y de toda su ordenación, se nos aparece como un hombre sobrio, confrontándolo con sus vanilocuentes antecesores". ARISTÓTELES (Metafísica, 1, 3) ensalza de esta manera a ANAXÁGORAS; pero lo critica después, porque "se sirve del Espíritu como de una máquina para la generación del mundo: cuando no cree poder hallar la causa por la cual un hecho es necesario, hace aparecer a aquél, entonces; pero, en cambio, para lo restante, establece más bien cualquier otra cosa, en lugar del Espíritu, como causa de los sucesos". (Metafísica, I, 4, 985). Y lo critica también a él y a Empédocles, porque "llamando bien al Espíritu y al Amor, los ponen, sí, como causas; pero no porque digan que por causa de ellos, algo se produzca o llegue a ser lo que es, sino que de ellos hacen derivar los movimientos". (Metafísica, I, 7, 989). Es decir, que emplean este principio inteligente como causa mecánica, y no como causa final, convirtiendo la ordenación del mundo en algo mecánico y no teleológico. Y ésta es la crítica que ya le dirigía SÓCRATES en el Fedón de PLATÓN (97 b)": "Habiendo oído que Anaxágoras. . . dice que la inteligencia es la ordenadora del mundo y la causa de todas las cosas, sentí placer en conocer esta causa. Me pareció que debía ser verdad que el Espíritu fuera causa de todo, y juzgué que siendo así, el Espíritu, al ordenar el mundo, habría ordenado y dispuesto cada cosa, de manera que debía estar donde más le conviene. De manera que si alguien desea averiguar la causa de cada cosa, o sea, por qué nace, por qué existe, por qué perece, lo que debe buscar el la mejor manera de su existencia o de sus accidentes o acciones, y su manera de sufrir u obrar. . . Razonando así. . . me encontraba sumamente complacido de haber hallado un maestro como Anaxágoras que había de enseñarme la verdadera causa de los seres. . . Pero bien pronto me hallé abandonado de esta admirable esperanza que me transportaba, pues avanzando en la lectura me convencí de que mi hombre no hacía ningún empleo de la Inteligencia y no le atribuía causa alguna en la ordenación de los hechos y de las cosas, sino que, en cambio, consideraba como sus causas a los vapores y al éter, a las aguas y a mil otras cosas absurdas"].

12. La permanencia de la mezcla. — Y como las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en multiplicidad, también, por la misma causa, en cada cosa estarán todas las cosas, y no será posible que se hallen aparte, sino que todas las cosas tienen parte de cada una. Y no siendo posible que exista lo mínimo absoluto, menos aún podría ser separado, ni llegar a ser de por sí, sino que como era al principio, así todavía, todas las cosas están juntas. Y en todas se hallan contenidas múltiples cosas, y la multiplicidad es igual en las cosas separadas mayores y en las menores. (Frag. 6).

[Para entender este fragmento es necesario recordar el frag. 3 (véase antes, el núm. 8), donde se halla explicado que lo grande y lo pequeño, resultando de infinitos infinitesimales (pues no hay un mínimo absoluto, límite último del proceso de división de las partículas) son ¡guales en multiplicidad (infinita en ambos). Pero no habiendo un límite para el proceso de la división, ni aun es posible aislar y separar los elementos diversos, de manera que la mezcla originaria permanece también después del proceso de separación: y en cada cosa permanecen presentes siempre todas las cosas. La interpretación tradicional explica esto en el sentido de que en cada cosa estén presentes todas las infinitas sustancias. Y en esto coincide también el testimonio de Aristóteles (Física, I, 4, 187), donde explica que ANAXÁGORAS decía estar "toda cosa mezclada con cada cosa, porque de cada cosa veía engendrarse cada cosa". No admitiendo el nacimiento de la nada, afirma la infinitud de los elementos, su unión originaria, la reducción del nacimiento a una simple mutación. Pero, agrega ARISTÓTELES, también "del engendrarse recíprocamente los contrarios" concluye él: "por lo tanto eran inherentes"; y la diversidad de las distintas cosas no depende de ser cada una "puramente blanca o negra, o dulce, o carne o hueso, sino de lo que cada una contiene en mayor cantidad: ésta parece ser la verdadera naturaleza de cada cosa".

Por eso, ARISTÓTELES, aquí y en Metaf., 1,3, 984 y en De coelo, III, 3, 302 y en De gen. et corr., I. 1, 314, señala el hábito de Anaxágoras de considerar indistintamente, como elementos, tanto las cualidades como las sustancias. Son cualidades los contrarios (blanco y negro; dulce y amargo, etc.): son sustancias los distintos: (carne, hueso, oro, etc.). Por otra parte, el mismo ANAXÁGORAS, en el frag. 4 enumera una serie de contrarios (cualidades), pero agrega: "la multitud de las semillas infinitas, semillas de todas las cosas, que tienen formas de todos los géneros y colores y sabores". Tenemos entonces, parejas de cualidades contrarias y la multitud de las sustancias distintas. De allí que BURNET tenga razón al sostener que ANAXAGORAS quería hablar de cualidades opuestas; pero tu interpretación debe aceptarse más bien como integración que como substitución de la tradicional, porque en ANAXÁGORAS y en ARISTÓTELES se hallan indicadas ambas.

Esta teoría de la panspermia implica, al mismo tiempo, el influjo de HERÁCLITO (coincidencia de los opuestos) y de EMPÉDOCLES (mezcla da sustancias)].

13. Pluralidad de los mundos. — Ya se forman hombres y otros seres vivientes que tienen un alma. Y estos hombres cohabitan en ciudades y tienen campos cultivados corno entre nosotros, y tienen también un sol y una luna, y las demás cosas como entre nosotros, y la tierra les produce muchas cosas de todo género, de las que, aprovechando las mejores en sus casas, hacen uso de ellas. Esto, pues, es lo afirmado por mí en torno a la separación, que no sólo se cumple entre nosotros, sino también en otras partes (frag. 4).

[De este fragmento se debe suponer que el Espíritu haya impreso el movimiento de revolución (del que toma su origen la separación de las cosas y la formación del cosmos), en más de un lugar, de manera tal de dar origen a una pluralidad de mundos, todos iguales por la semejanza e igualdad de las condiciones y de las causas. Alguna dificultad se presenta a este propósito, por lo que está afirmado en el frag. 12 (véase antes, N° 11) sobre la propagación progresiva del movimiento al infinito: lo que haría pensar en un solo centro de propagación, si no queremos suponer a infinita distancia recíproca los centros de propagación, de manera que a todos puede ser aplicable lo que se ha dicho en el frag. 12 ya citado. De cualquier manera, no es posible interpretar el fragmento arriba referido, sino en el sentido de una afirmación de una pluralidad de los mundos, a pesar de que algún testimonio antiguo, seguido por muchos historiadores modernos, diga lo contrario].

14. La teoría de la percepción: su derivación de los opuestos y conjuntamente con el dolor. — Anaxágoras dice que la sensación nace de los contrarios, porque lo semejante no puede ser afectado por lo semejante. . . Nosotros vemos por medio de una imagen de la pupila, pero ésta no se proyecta sobre una cosa del mismo color, sino sobre lo diferente. . . Y el color predominante se proyecta cada vez más sobre una cosa diversa (de color). De la misma manera disciernen también (sus objetos) el tacto y el gusto. Lo que es caliente o frío de la misma manera (que nosotros), no nos calienta o enfría por su contacto; ni percibimos lo dulce o lo amargo por medio de sí mismos. Sino que sentimos lo frío con lo caliente, y por medio de lo desagradable lo agradable; lo dulce por lo amargo, o sea por medio de aquello que falta en cada uno, pues dice que todos (los opuestos) están en nosotros desde el principio. . . Y toda sensación es con dolor, y esta opinión parece ser una consecuencia de la citada hipótesis, pues cada desemejante, por su contacto, aporta dolor. Y este dolor se hace sensible por su larga duración o por el exceso de sensaciones. Los colores brillantes y los sonidos excesivos, producen sensaciones dolorosas, y no podemos permanecer mucho tiempo bajo su influjo. (TEOFRASTO, Sobre las sensaciones, 27-39).

[A esta teoría de la percepción le enlaza el concepto recordado por ARISTÓTELES (Metaf., IV, 5, 1009): "Se suele recordar una afirmación de Anaxágoras dirigida a algunos de sus discípulos: que las cosas, para ellos, serian tal como les agradara creerlas". Y hay que recordar también, a propósito del conocimiento humano, lo que dice ARISTÓTELES, en De part. animal., 686: "Anaxágoras dice que el hombre, en virtud de la posesión de las manos, es el más inteligente de los animales": que se relaciona muy de cerca con el fragmento 21b ya citado en el N° 1: "Pero podemos valemos de la experiencia, y de la memoria, de la sabiduría y de nuestro propio arte". El arte y 1a experiencia, como instrumento de conocimiento, están relacionados a la posesión de la mano y al trabajo creador de la técnica].

III. Los ATOMISTAS: LEUCIPO Y DEMÓCRITO

[LEUCIPO DE MILETO (según otros, de Elea o de Abdera), floreció en 420 a. C.; fundador de la escuela atomística de Abdera es contemporáneo de EMPÉ-DOCLES y de ANAXÁGORAS, así como de los sofistas y de SÓCRATES. Erróneamente algunos historiadores pusieron en duda su existencia.

DEMÓCRITO DE ABDERA (460-370, aproximadamente), es, en cambio, contemporáneo y antagonista de PLATÓN, y no debía ser colocado en el período presocrático, sino en el sucesivo a SÓCRATES. Empero, como las fuentes no nos permiten distinguir, con bastante seguridad en la doctrina atomista, qué es lo que se debe a cada uno de los dos autores, debemos seguir el uso predominante de presentarlos conjuntamente.

Sistematizador del materialismo contra el idealismo de PLATÓN y de la concepción mecánica contra la teleológica, DEMÓCRITO fue un gran escritor. Pero muchas de las obras que se recuerdan bajo su nombre (La gran ordenación, La pequeña ordenación, Del intelecto, De las formas y muchas otras de contenido teórico; Del buen ánimo, Preceptos y otras de contenido moral) quizás formaban (como piensa BURNET) el corpus de la escuela, sin que fuese posible continuar distinguiendo los nombres de los autores individuales. Algunas eran de DEMÓCRITO; una, quizá, ateniéndose a TEOFRASTO (El Mega

diákosmos = gran ordenación), debía atribuírsele a LEUCIPO, y otras pertenecerían a discípulos de la escuela. La escuela continúa hasta los tiempos de Aristóteles y de Epicuro, con METRODORO de Chios, ANAXARCO, NAUSIFANE, etc.].

1. Origen y fundamentos de la doctrina; la influencia del eleatismo. — Leucipo y Demócrito han dado su explicación siguiendo una misma dirección y razón para todas las cosas, asumiendo como principio lo que es primero por naturaleza. Pues a algunos de los antiguos (los eleatas) les había parecido que el ser, necesariamente, debía ser uno e inmóvil, pues el vacío es no-ser, y sería imposible todo movimiento del ser, no existiendo vacío fuera de él. Ni, por otra parte, podría darse la multiplicidad no habiendo algo (vacío) separador. . . Por estas razones (los eleatas), pasando por encima de la experiencia sensible y despreciándola en la convicción de que conviene atenerse a la razón, dicen que todo es uno e inmóvil, y alguien (Meliso) también lo cree infinito, porque su límite debía confinar con el vacío . . Ahora, Leucipo, creyó que hubiese una teoría que, afirmando cosas de acuerdo con la experiencia sensible, no suprimiera el nacimiento ni la destrucción, ni el movimiento, ni la multiplicidad de los seres. Poniéndose de acuerdo con los fenómenos en este reconocimiento y concordando con los sostenedores de lo uno en el afirmar que no podría haber movimiento sin el vacío y que el vacío es no-ente, él afirma que nada de lo que es ente puede ser no-ente. Porque, hablando con propiedad, el ser es un lleno absoluto, pero este ser de esta manera constituido, no es uno, sino que son infinitos en multiplicidad e invisibles por la pequeñez de las masas. Y éstos se mueven en el vacío (porque el vacío existe) y uniéndose producen el nacimiento; disgregándose, la destrucción (ARISTÓTELES, De gener. corrupt., I, 8, 325).

2. Imposibilidad de conversión de lo uno en los múltiples y viceversa: la multiplicidad es originaria e indestructible. — Dicen en efecto (Leucipo y Demócrito) que las primeras magnitudes (principios de las cosas) son infinitas en número e indivisibles en tamaño, y que no nacen los múltiples de lo uno ni lo uno de los múltiples, sino que todas las cosas se engendran por el acoplamiento y la unión de éstos (ARISTÓTELES: De codo. III, 4, 303). Pues dicen que es cosa imposible que de lo uno nazca el dos y del dos lo uno, pues las magnitudes indivisibles (átomos) constituyen las sustancias (ARISTÓTELES, Metaf., VII, 13, 1031).

[Véase en el N° 5, la diferencia entre contacto y continuidad].

3. Los elementos: el ser y el no-ser (lleno y vacío). — Leucipo y su compañero Demócrito afirman que son elementos lo lleno y el vacío, llamando al uno ser y al otro no-ser: a lo lleno y sólido lo llaman ser; a lo vacío e inconsistente lo denominan no-ser (por eso dicen que el ser no tiene, de ninguna manera, más realidad que el no-ser, ni el cuerpo más que el vacío): éstas son las causas de los seres, por lo que se refiere a la materia. (ARISTÓTELES: Metaf., I, 4, 985).

[Justamente hace notar BURNET que la más vigorosa afirmación de la realidad de lo incorpóreo (vacío) se encuentra en los que son denominados los representantes típicos del materialismo].

Tal como Anaxágoras sostiene que "todo está mezclado en todo", Demócrito afirma lo mismo. Pues también él dice que el vacío y lo lleno están igualmente en todas partes, y de ellos, éste es el ente, aquél el no-ente (ARISTÓTELES, Metaf., IV, 5, 1009).

4. El átomo: necesidad de lo indivisible. — También Leucipo asegura que existen ciertos sólidos, pero indivisibles, si no se deben admitir poros continuos en todas las partes. Pero esto es imposible, pues no habría sólido alguno más allá de los poros, sino que todo sería vacío. Es necesario pues, que los sólidos contiguos sean indivisibles, y que en medio de ellos se encuentren vacíos, que EMPÉDO-CLES llama poros (ARISTÓTELES, De gen. corrupt., I, 8, 325).

[La necesidad de lo indivisible está dada por la exigencia de no disolver todo en el vacío. ARISTÓTELES cita poco antes el argumento de ZENON: "si él (el ser) es divisible en cualquier parte, ya no hay más uno, y entonces, tampoco los múltiples, sino que todo es vacío" (De gen. corrupt., 324). LEUCIPO añade que sólo lo indivisible puede ser límite del vacío (poros), el cual (vacío) si no encontrase un punto de detención, lo absorbería todo en si. Objeta ARISTÓTELES: "si aún puede haber alguna magnitud indivisible" (De gen. corr., I, 2, 315)].

Para ellos son indivisibles los cuerpos primeros. . . de los cuales se componen primeramente y en los cuales por último se disuelven (los cuerpos). (De gen. corr., loc. cit.).

5. Diferencia entre contacto y continuidad. — Sólo a éstos (átomos) llamaban continuos, pues las otras cosas que parecen continuas, se aproximan únicamente por contacto recíproco. Por eso ellos excluían la posibilidad del seccionamiento, diciendo que la pretendida sección es desligamiento de contacto. Y por ello decían que ni aun de lo uno pueden derivarse los múltiples, ni de los múltiples lo

uno verdaderamente continuo, sino que de la reunión de los átomos nace toda aparente unidad. Y los de la escuela de Abdera denominaban como Demócrito, connubio a la reunión de los átomos (SIMPLICIO, De coelo, 271 b).

[Así, también ARIST., (De gen. corr. loc. cit.): "No constituyen uno, en cuanto se encuentran en contacto. Y engendran al componerse y complicarse, pero, de aquello que en realidad es uno, no se engendra la multiplicidad, ni la unidad de lo que en realidad es múltiple; sino que esto es imposible". Esto sirve para explicar lo que ARISTÓTELES dice en Física, III, 4, 203: "Todos los que después consideran que los elementos son infinitos, como Anaxágoras y Demócrito (el uno con la panspermia de las homeomerías, el otro de las formas atómicas), dicen que lo infinito es continuo por contacto".

Esta continuidad no es verdadera continuidad, sino sólo aparente; pues el contacto no es fusión, sino que siempre incluye un vacío intermedio, que impide a los dos convertirse en uno. Por lo que ARISTÓTELES objeta después: "¿por qué no nace del contacto la unidad, como por ejemplo, cuando el agua toca al agua?". (De gen. corr., I, 8, 326). Pero ARISTÓTELES parte de un concepto de continuidad opuesto al de los Eleatas y al de los Atomistas: para éstos, es continuo lo absolutamente indivisible (lo continuo por contacto, admitido por los Atomistas, es para ellos un continuo aparente, no verdadero y absoluto), en cambio, para ARISTÓT., "continuo es lo divisible en partes siempre divisibles" (Física, VI, 1, 232). El concepto eleático-atomista deriva del concepto pitagórico, de que la distinción de los seres y la división de las partes se halla condicionada por la interposición del vacío].

6. La acción sólo por contacto (condicionado por el vacío): inmutable impasibilidad de los átomos. — La actividad y la pasividad se dan en cuanto (los cuerpos) se encuentran en contacto. . . Pero como Empédocles y algunos otros dicen que la pasividad se produce por medio de los poros, así dicen ellos que toda mutación y toda pasividad se engendra de esta manera, produciéndose la destrucción y la disolución a través del vacío e igualmente también el crecimiento, por el insinuarse de los cuerpos sólidos (a través del vacío). Y es menester que cada uno de los indivisibles se halle exento de pasividad, porque no es posible sufrir acción si no es por vía del vacío. (ARISTÓT., De gen. corr., I, 8, 325).

No es posible que los indivisibles se conviertan en más raros o más densos, no existiendo, en el interior de ellos, el vacío (De gen. corr., I, 8, 326). El aumento, la disminución, la variación la atribuyen solamente a los cuerpos resultantes de uniones y separaciones de átomos (ARISTÓT., Fis., VIII, 9, 265).

7. La identidad de naturaleza entre los átomos: considerada como condición de la acción recíproca. — En efecto, difieren en su forma; pero su naturaleza, dicen, es una sola (ARISTÓT., De coelo, I, 7, 275). Demócrito sólo se expresó, frente a los demás, de una manera más particular: pues dijo que lo mismo e igual debe ser el agente que el paciente; pues las cosas diversas y diferentes no son susceptibles de sufrir acciones recíprocas, sino que, si aun siendo diversas, ejercen alguna acción recíproca, ello puede sucederle, no en cuanto son diferentes, sino porque hay en ellas alguna identidad (ARISTÓT., De gen. corr., I, 7, 323).

8. Las diferencias entre los átomos: formas, orden, posición, magnitud y peso. — De la misma manera que aquellos que creen que es única la sustancia. . . subyacente, y extraen todo el resto de los accidentes de esta sustancia. . . así dicen también ellos que las causas de todas las cosas son las diferencias (entre los átomos). Y dicen que éstas son tres: la forma, el orden y la posición, pues sostienen que el ser no se diferencia sino por proporción, contacto y conversión: ahora bien: la proporción es la forma, el contacto es el orden y la conversión es la posición. Pues A difiere de N por la forma; AN de NA por el orden y Z de N por la posición (ARISTOT., Metaf., I, 4, 985).

[De estas tres diferencias generalmente sólo se pone de relieve la de la forma: "Para ellos los primeros cuerpos son indivisibles, difiriendo únicamente por la forma" (ARISTÓT., De gen. corr., I, 8, 325); por eso también los átomos son llamados por DEMÓCRITO figuras (esquemas) o formas (ideas). Otras veces, a la forma se le agrega la magnitud: "Demócrito dice que ninguno de los principios se engendra el uno del otro; sino que el mismo cuerpo común es principio de todas las cosas, diferentes en sus partes por magnitud y por forma". (ARISTÓT., Física, III, 4, 203). "Demócrito no habla siempre igualmente de todas las cosas, sino que distingue a algunas por la magnitud, otras por las formas, y a otras por el orden y la posición" (TEOFRASTO, De sensu, 60). Y el empleo que hacían Demócrito y Leucipo de las diferencias de magnitud, es explicado por ARISTÓTELES, en De cáelo, III, 4, 303: "no determinaron, de ninguna manera, cuál es la forma de cada uno de los elementos, sino que sólo atribuyeron al fuego la forma esférica; después, distinguieron el aire y el agua y las cosas restantes, por magnitud y pequeñez, casi como si la naturaleza de éstos fuese una panspermia de todos los elementos".

En relación con la diferencia de magnitud se presenta la de peso: "Demócrito dice que cada uno de los indivisibles es más pesado, en proporción de su exceso" (de magnitud) (ARISTÓT., De gen. corr., I, 8, 326). "Demócrito distingue lo pesado y lo ligero, según la magnitud. Si en efecto, fuesen separados el ano del otro, si también difiriesen por su forma, el peso sería naturalmente determinado por la magnitud" (TEOFRASTO, De sensu, 61). La expresión usada aquí por Teofrasto (stathmós) puede tanto significar el peso como la posición: pero en el atomismo, peso y posición se hallan en conexión entre sí, como se explicará más adelante].

9. Infinitud de las formas y de las combinaciones. — Demócrito y Leucipo, habiendo establecido las formas, derivan de éstas el cambio y la generación; por medio de reunión y de separación, el nacimiento y la destrucción; por vía de ordenación y de posición, el cambio. Pues creían que la verdad estuviese en el fenómeno, y siendo los fenómenos contrarios e infinitos, afirmaban que son infinitas las formas, de manera que por trasmutación de lo compuesto, una misma cosa parece ser contraria a múltiples cosas diversas, y se transmuta por la inserción de una cosa pequeña, y aparece enteramente diversa por la transmutación de uno sólo (elemento), pues también la tragedia y la comedia resultan de las mismas letras (ARISTÓT., De gen. corr., I, 2, 316). Y además, como los cuerpos difieren por formas, y son infinitas las formas, dicen que también los cuerpos simples son infinitos (ARISTOT., De coelo, III, 4, 303).

10. Las cualidades de los cuerpos compuestos: objetivas y subjetivas. — En cuanto a los cuerpos compuestos, el que tiene más vacío es el más ligero, y más grave el que tiene menos. . . Casi lo mismo dice de lo duro y de lo blando; duro es lo denso, blando lo raro, y más o menos en proporción. Pero, en lo duro y en lo blando, en lo grave y en lo ligero, difieren la posición y la repartición de los vacíos. Así, el hierro es más duro y el plomo más pesado: porque el hierro tiene una composición más desigual y vacíos más frecuentes y considerables. . . . el plomo menos vacío, pero una estructura completamente uniforme. . . Por lo que se refiere a las otras cualidades sensibles, ninguna tiene una realidad sustancial, sino que todas son afecciones de la mudable sensación, de la que nace la representación. En efecto, no tienen una realidad-sustancial, ni el frío ni el calor, sino que los producen la transformación de la forma y el cambio nuestro. La prueba de que no existen por naturaleza, se encuentra en el hecho de que no aparecen de la misma manera a los diversos animales, sino que lo que a nosotros nos parece dulce, para otros es amargo y para otros ácido, y para otros, aún ácido y astringente y análogamente sucede con las otras cualidades. Además, los mismos sujetos pacientes cambian de temperamento, de acuerdo a la edad y a las vicisitudes, por lo que resulta evidente que la disposición es causa de la representación. He aquí todo lo que se debe admitir en general, para las cosas sensibles (TEOFRASTO, De sensu, 61-64).

11. La realidad objetiva y la subjetividad (opinión): la derivación de las cualidades subjetivas de las objetivas —contradicción con la afirmación de la relatividad. — Opinión lo amargo, opinión lo dulce, opinión lo cálido, opinión el frío, opinión el color: sólo los átomos y el vacío constituyen verdad (DEMÓCRITO, frag. 5).

[La expresión usada por DEMÓCRITO (nomos=convención, ley) es justamente interpretada por SEXTO EMPÍRICO en el sentido de opinión (doxa), pues es evidente que DEMÓCRITO adopta la igualdad ya establecida por su conciudadano PROTÁGORAS (cronológicamente anterior a él), para quien nomos (la ley) no es sino la opinión (doxa) de la ciudad (véase más adelante, capítulo sobre los Sofistas)].

Sin embargo, de la misma manera que todo el resto, (Demócrito) reduce también éstas (cualidades sensibles) a las formas (atómicas), aunque no sepa establecer las formas de todas, sino especialmente de los sabores y los colores, y de éstos, determina más precisamente todo lo que se refiere a los sabores, reduciendo su representación al hombre. Así. según él, el ácido tiene forma angulosa, con muchas colas, y es pequeño y sutil. . . en cambio, lo dulce se halla compuesto de formas redondas y no muy pequeñas. . . lo astringente está compuesto de formas grandes, muy angulosas. . ., lo amargo de pequeñas, lisas y redondas, . . . lo salado de grandes, no redondas, de las cuales algunas escalenas. . . lo ardiente es pequeño, redondeado, con ángulos, pero no escaleno. . . Y atribuye igualmente las demás propiedades de cada cosa a las formas atómicas; pero dice que, de entre todas las formas, no se encuentra ninguna pura y sin mezcla con otras; sino que en cada cosa se hallan otras de muchas especies, y la misma cosa contiene lo liso, lo tosco, y lo redondo y lo agudo, etc. Y aquello de lo cual hay mayor cantidad, produce el efecto decisivo para la sensación y para la propiedad e influye en esto, además, la disposición del sujeto que recibe (la impresión). Lo que, efectivamente, significa no poca diferencia, y a veces, de la misma cosa pueden obtenerse efectos contrarios y cosas contrarias pueden producir la misma afección. . . Pero, ante todo, parecería absurdo no dar causas del mismo género para todas las propiedades, sino reducir la gravedad y lo ligero y lo blando y la dureza a la

magnitud, pequeñez, rarefacción y condensación, y en cambio, el calor, el frío y lo restante a las formas atómicas. Y además, establece como realidades en si a lo grave y lo ligero, a lo duro y a lo blando (pues magnitud y pequeñez, densidad y rareza no existen por relación a otras cosas); en cambio, establece el calor y el frío y lo restante, por relación a la sensación, y lo afirma varias veces; pero, entonces, ¿por qué atribuir al frío la forma esferoide? Es una contradicción muy grande, y común a todas estas cualidades, hacerlas a un mismo tiempo afecciones de la sensibilidad y determinarlas, al mismo tiempo, por medio de las formas atómicas, y decir que la misma cosa parece amarga a unos y dulce a otros; pues no es posible que la forma atómica sea una afección, ni que la misma sea esférica para los unos y diferente para los otros (lo que sería, necesariamente, si para anos fuese dulce y amarga para los otros), ni que las formas cambien de acuerdo a nuestras disposiciones. En suma, la forma atómica es en sí, y lo dulce y lo sensible en general es relativo a otro y en otros (TEOFRASTO, De sensu, 64-69).

12. Los orígenes de las cosas: la necesidad universal y la inherencia del movimiento en los átomos. — Ninguna cosa sucede sin razón, sino que todas acaecen por una razón y por necesidad (LEUCIPO, fragmento). Demócrito hace derivar de la necesidad todas las cosas de las que se sirve la naturaleza, omitiendo indicar el fin (ARIST. De gener. animal, V, 8, 789). Demócrito prefirió sostener que todo se produce por necesidad, antes que separar los movimientos naturales de los átomos (CICERÓN, De fato, 10, 23).

13. Eternidad del movimiento. — Por esto, muchos consideran eterno al acto, como Leucipo y Platón, pues afirman que existe siempre el movimiento, pero no dicen qué movimiento y por qué causa se produce, ni tampoco porqué es de tal manera, ni cuál es su causa (ARIST., Metaf., XII, 6, 1071). No es una recta suposición, creer completamente suficiente este principio, es decir, que siempre así es o acontece, pero a esto reduce Demócrito las causas de la naturaleza, diciendo que también antes sucedía así, pero no cree tener que investigar la causa de la eternidad. . . Entonces que no hubo ni habrá nunca tiempo, en el cual no haya habido y no habrá movimiento, es lo afirmado hasta aquí (ARIST., Fis., VII, 1, 252).

14. Los dos movimientos: originario (eterno y espontáneo) y derivado (por choque y forzado). — Éstos, en efecto (Leucipo y Demócrito), dicen que los átomos se mueven chocándose mutuamente, y rechazándose los unos a los otros, pero no dicen nada de dónde puede provenir el principio del movimiento, inherente a ellos por naturaleza, ya que el choque recíproco es un movimiento forzado y no por naturaleza, y el forzado es posterior al natural (ALEJANDRO, ad Metaphys., I, 47).

[De allí que la causa originaria sea el movimiento espontáneo: "Hay algunos que sostienen que el movimiento espontáneo es también la causa de este universo y de todas las partes del mundo, pues afirman que del movimiento espontáneo nace el torbellino y el movimiento que ha distinguido y sistematizado en este orden el todo" (ARISTÓT., Fis., II, 4, 196).

Pero ARISTÓTELES reprocha a los atomistas por no haber explicado la naturaleza y el por qué de este movimiento originario: "También éstos, como los otros, por negligencia, omitieron determinar de qué manera y de qué origen el movimiento es inherente a los seres" (Metaf., I, 4, 985). "Por esto es preciso preguntar también a Leucipo y a Demócrito, que afirman que los cuerpos elementales se mueven siempre en el vacío y en el infinito, de qué movimiento se mueven y cuál es su movimiento según la naturaleza. Porque si los elementos se mueven los unos a los otros por fuerza, es, empero, necesario que también haya para cada uno un movimiento según la naturaleza, además del cual hay el movimiento forzado, y es menester que el primer móvil no se mueva por fuerza, sino por naturaleza, ya que se va hasta el infinito, si no hubiera un primer motor por naturaleza, sino que siempre el precedente (motor) mueve, siendo él mismo movido por fuerza". (De cáelo, III, 2, 300).

Zeller y otros creen poder afirmar, sobre la naturaleza y causa del movimiento primordial, que, para LEUCIPO y DEMÓCRITO, era la caída o sea el descenso por efecto de la gravedad. Pero si fuese así, ARISTÓTELES no les habría reprochado la emisión de la determinación de la naturaleza y causa del movimiento originario. En cambio, ARISTÓT., en el De anima, I, 2, 403, a propósito de los átomos del alma, habla de movimientos en todo sentido, análogos a los del polvillo atmosférico: "Demócrito. . . siendo infinitas las formas de los átomos, llama fuego y alma a los esféricos, como, por ejemplo, al así llamado polvillo atmosférico, que aparece en los rayos que penetran por las ventanas, y cuya panspermia constituye, para él los elementos de toda la naturaleza: y análogamente Leucipo". Por otro lado lo afirmado por SIMPLICIO, — es decir, que según DEMÓCRITO y EPICURO los átomos "más graves rechazan a los más livianos por la propia caída, lanzándolos hacia lo alto: y así (dicen los unos parecen livianos, y los otros graves". (De coelo, 254 b) — debemos considerarlo estrechamente relacionado con el movimiento en torbellino (véase más abajo) engendrado por los choques, y no con un pretendido

movimiento originario de caída. En el torbellino sucede lo que dice ARISTÓTELES (De coelo, II, 13, 295): "esta causa (el torbellino) la deducen todos, de lo que sucede en los torbellinos de agua o de viento, en los que, en efecto siempre las partes mas grandes y pesadas, son arrastradas hacia el centro del remolino", y las más pequeñas y livianas, son rechazadas hacia la periferia, en el movimiento que DEMÓCRITO llamaba sous (ARISTÓTELES, De coelo, IV, 6, 313). No es, por lo tanto, un movimiento originario de caída vertical, producido por el peso, sino un movimiento derivado del torbellino, que rechaza hacia el centro (donde el movimiento es más lento) lo que opone más resistencia al movimiento en torbellino. Por lo tanto, también el peso sería una propiedad derivada del movimiento en torbellino (como sostiene BURNETT) y no originaria (como cree ZELLER) : y lo bajo, hacia lo cual tiende lo pesado, es el centro del torbellino; lo alto, hacia donde se dirige lo liviano, es la periferia del torbellino mismo, como resulta del testimonio de DIÓGENES LAERCIO, que toma de TEOFRASTO (véase abajo, N° 16)].

15. La generación de las cosas. — Los átomos se mueven en el vacío, y al encontrarse, chocan, y unos rebotan, tal como se hallan, y otros se enlazan recíprocamente, de acuerdo a la simetría de sus formas, magnitudes, posiciones y disposiciones, y se reúnen, y así se cumple el nacimiento de las cosas compuestas. (SIMPLICIO, De coelo, 110).

16. La formación de los mundos. — Leucipo dice que el Universo es infinito; en parte lleno, y en parte vacío, y llama a éstos, elementos: de éstos nacen y en éstos se disuelven mundos infinitos. Y de esta manera se forman los mundos. Por la separación del infinito, son llevados al gran vacío múltiples cuerpos de todas las especies de formas: los que reunidos, producen un torbellino, en el que empujándose y chocando entre ellos y moviéndose alrededor en todas las maneras, se distinguieron, separándose los semejantes para reunirse con los semejantes. Pero, como, debido a su multitud, no podían moverse equilibradamente, los más sutiles pasaron al vacío exterior como por una criba; los otros permanecieron juntos, y enlazándose entre ellos se dirigieron hacia la parte más baja, y formaron una primera construcción esférica. Ésta era como una membrana, que contenía en sí misma cuerpos de todas las especies; y entrando éstos en torbellino, por la resistencia del centro la membrana envolvente se convirtió en sutil, confluyendo siempre los cuerpos contiguos por el contacto del torbellino. Y así, de esta manera, se formó la tierra, permaneciendo juntos los cuerpos arrastrados hacia el centro. Y de nuevo la misma membrana envolvente se acrecentó por la separación de los cuerpos llegados desde el exterior, y puesta en movimiento torbellinoso se adueñó de todos los cuerpos con los que entraba en contacto. De éstos, algunos, enlazándose, formaron una construcción, al comienzo húmeda y fangosa, que desecada y puesta en el torbellino con el todo, ardiendo después, formó la sustancia de los astros. . . Y todos los astros están en llamas a causa de la velocidad del movimiento . . Y de la misma manera que han nacido los mundos, así también se producen en ellos los crecimientos y las consunciones y disoluciones, según una necesidad, sobre cuya naturaleza no da explicaciones claras (Dióg. LAERCIO, IX, 31-33).

17. Infinita multiplicidad de los mundos. — Aquellos que suponían los mundos en número infinito, como los secuaces de . . Leucipo y Demócrito,. . . suponían que se engendraran y se disolvieran en lo infinito, engendrándose siempre algunos y disolviéndose otros (SIMPLICIO, Phys., 257, b).

Metrodoro. . . afirma que sería igualmente absurdo que hubiese nacido una sola espiga en un vasto campo y un solo mundo en el infinito. Que los mundos, en cambio, son infinitos en número, resulta evidente como consecuencia de que son infinitas las causas. . . Y las causas son los átomos o los elementos (AET., I, 5, 4).

18. El alma principio de movimiento. — Dicen algunos que el alma es, sobre todo y primeramente, el principio del movimiento. Creyendo que lo que no se mueve no tiene capacidad de mover otra cosa, colocaron el alma entre los seres en movimiento (ARISTOT., De anima, I, 2, 403). Y afirman que el alma, como ella se mueve, mueve también al cuerpo en que se halla; por ejemplo Demócrito . . dice, en efecto, que moviéndose las esferas indivisibles, por el hecho de no estar nunca en reposo debido a su naturaleza, arrastran consigo y mueven a todo el cuerpo (ibíd., I, 3, 406).

19. El alma en la atmósfera: la respiración y la vida. — Hay en el aire un gran número de aquéllas (formas atómicas), que él denomina intelecto y alma (ARISTOT., De respir., c. 4). Demócrito dice que es una especie de fuego o calor, pues siendo infinitas las formas y los átomos, a las esféricas las llama fuego y alma, como hace con el así llamado polvillo atmosférico, que aparece en los rayos que penetran por las ventanas, y cuya panspermia constituye, para él, los elementos de toda la naturaleza. Análoga teoría sustenta Leucipo. Y de entre estos átomos, denominan alma a los esféricos, porque tales formas, sobre todo, pueden penetrar en todas partes y, moviéndose ellas mismas, mover todo el resto, suponiendo que el alma sea lo que da el movimiento a los animales. Por esto mismo llaman a la

respiración el "límite de la vida", porque mientras que el aire circundante comprime a los cuerpos y tiende a expeler las formas atómicas, que dan el movimiento a los animales por el hecho de que no se hallan nunca en reposo, llega una ayuda desde el exterior, penetrando por la inspiración otras formas atómicas de la misma especie. . . (De anima, cit., I, 2, 403). Éstas, entrando y resistiendo a la presión, impiden que salga el alma interior de los animales. Por eso que el vivir y el morir consisten en el inspirar y expirar, pues, cuando vence el aire circundante, comprimiendo, y lo que entra desde el exterior no puede oponerle más resistencia, porque hace falta la posibilidad de inspirar, entonces sobreviene la muerte a los animales: pues la muerte es la salida de estas formas del cuerpo, por compresión del aire ambiente (De respirat., cit. c. 4).

20. Identidad del alma y del intelecto. — Demócrito decía que el alma y el intelecto son la misma cosa, y que es verdadero lo que aparece. . . No se sirve, pues, de la inteligencia como de una facultad concerniente a la verdad, sino que dice que alma e inteligencia son la misma cosa (ARISTÓTELES, De anima, I, 2, 404).

[Por la identidad de alma e inteligencia, "quien ama los bienes del alma ama bienes divinos; quien los del cuerpo, bienes humanos" (frag. 37). "Demócrito. . . coloca a la ciencia y a nuestra inteligencia entre el número de los Dioses. . . y dice que los principios de la inteligencia, que están en el mismo universo, son Dioses". (CICERÓN, De natura deorum, I, 12, 29, y I, 43, 120)].

21. Identidad de sensación y de pensamiento: la causa mecánica. — Leucipo y Demócrito llaman a las sensaciones y los pensamientos, cambios del cuerpo. . . Las sensaciones y el pensamiento nacen del llegar de las imágenes (eidola) desde el exterior, porque a nadie le sobrevienen ni las unas ni el otro sin que lleguen las imágenes (STOBEO, IV, 233).

"Demócrito no determina, respecto a la sensación, si se produce por causa de los contrarios o de los semejantes. Si, en efecto, explica la sensación por el cambio, parecería entonces que es por causa de los contrarios (pues no se cambia lo semejante por lo semejante); pero parece, por el contrario, que es por vía de los semejantes, pues explica el sentir y el cambiar, simplemente por el padecer, y dice que no es posible padecer sin ser iguales, y si obran cosas diversas, lo hacen en cuanto idénticas y no en cuanto distintas" (TEOFRASTO, De sensu, 49).

22. Las sensaciones: reducción al tacto (los eidola). — Demócríto y la mayor parte de los fisiólogos que hablan de las sensaciones, establecen una cosa totalmente absurda, pues consideran que todos los sensibles son tales por contacto, aunque sería bien claro, si así fuese, que cada una de las otras sensaciones es una especie de tacto (ARISTÓTELES, De sensu, 4, 442).

[Esta reducción está en relación con la teoría de que toda acción es por contacto y con la otra (derivada de EMPÉDOCLES) de las emanaciones o eidola (imágenes). "(Demócrito) hace derivar la visión de la imagen, pero por medio de una teoría particular; porque no hace nacer inmediatamente la imagen sobre la pupila, sino que el aire que se halla entre el ojo y el objeto visto, se conformaría encerrándose bajo la acción de lo visto y del vidente; pues de toda cosa emana continuamente un cierto efluvio; después, éste, siendo sólido y de color variado, forma imágenes sobre los ojos húmedos, pues lo denso no lo acoge, pero, en cambio, lo deja pasar lo húmedo. . . Ante todo es absurda esta imagen en el aire. . . Y de la misma manera que de los demás, habla con respecto al oído. Porque el aire, cayendo en el vacío, produce en éste un movimiento, y, aunque pudiera entrar a través de todo el cuerpo, penetra sobre todo y en mayor cantidad en los oídos, pues pasa a través del mayor vacío y no se detiene. Por esto no se oye con el resto del cuerpo, sino sólo aquí. . . Por eso, de la misma manera en que se produce la sensación externa por contacto, sucede igualmente con la interna" (TEOFRASTO, De sensu, 50, 51, 55). Pero, como consecuencia de esta reducción al tacto, todo el cuerpo resulta participar de la vista y del oído. "Es absurdo. . . pensar que participamos en la sensación (visiva) no solamente mediante los ojos sino también mediante el resto del cuerpo. . . Absurdo también de manera particular que el ruido penetre por todo el cuerpo y que al entrar por el oído se difunda por todo (el cuerpo), como si la sensación (auditiva) no perteneciese a los oídos, sino a todo el cuerpo". (TEOFRASTO, 54, 57)].

23. El pensamiento y su relatividad al temperamento corpóreo. — (Demócrito) parece ir detrás de los que consideran el pensamiento como simple producto del cambio: que es una opinión muy antigua (TEOFRASTO, 72). Por lo que se refiere al pensamiento, dice que nace cuando el alma se encuentra en una complexión corpórea proporcionada; si ésta se convierte en más caliente o en más fría, dice que también el pensamiento cambia. Por eso dice que también los antiguos entendieron justamente qué es tener pensamientos variados. De manera que resulta claro que él explica el pensamiento por la complexión del cuerpo (id., 58).

24. El problema de la verdad de los fenómenos. — De manera parecida (a la opinión de Protágoras) otros también consideran la verdad acerca de los fenómenos de acuerdo a las cosas sensibles. Pues creen que la verdad no debe juzgarse de acuerdo a la multitud o la escasez del número, y que la misma cosa parece dulce al gusto de unos y amarga al de otros, de manera que si todos se encontraran enfermos o locos, y sólo dos o tres sanos y sensatos, parecerían éstos y no aquellos enfermos o locos. Y además a muchos animales las mismas cosas parecen de manera opuesta que a nosotros, y a cada uno por sí mismo no parecen siempre idénticas las mismas cosas de acuerdo a los sentidos. Por ello no resulta claro cuáles son verdaderas o falsas entre estas cosas; pues no son más verdaderas éstas que aquéllas, sino de la misma manera. Por eso Demócríto dice que no hay nada verdadero o que nos queda ignoto. Simplemente, por el hecho de que considera que la inteligencia es sentido y que el sentido es cambio, declara que lo que parece de acuerdo al sentido, esto es necesariamente verdadero (ARISTÓTELES, Metafísica, IV, 5, 1009).

[Varios fragmentos de DEMÓCRÍTO confirman el testimonio aristotélico. "Es necesario conocer al hombre de acuerdo a este canon: que lo verdadero está alejado de nosotros" (frag. 6, DIELS). "El siguiente discurso se hace también evidente: que, en verdad, no sabemos nada de nada, y que cada uno recibe las opiniones del exterior" (frag. 7). "Sin embargo, es evidente que es imposible conocer la verdadera naturaleza de cada cosa" (frag. 8). "Es evidente, bajo muchos aspectos, que no sabemos qué es o no es cada cosa" (frag. 10). "En verdad no sabemos nada: la verdad está en lo profundo" (frag. 117).

Cfr. CICERÓN, Acad. pr., II, 23, 73: "Y este METRODORO de Chios, que tuvo por él (Demócrito) la máxima admiración, al principio de su libro intitulado De la naturaleza, escribe: "yo afirmo que nosotros no sabemos si sabemos o ignoramos algo, y que ni aún sabemos si sabemos o no sabemos esta cosa misma, ni, absolutamente, si existe alguna cosa o no"].

25. De los fenómenos sensibles al juicio intelectivo. — Hay dos especies de conocimiento: uno verdadero y el otro oscuro. Y al oscuro pertenecen todas estas cosas: vista, oído, olfato, gusto, tacto. El verdadero, en cambio, es el que juzga del otro. . . Cuando el oscuro disminuyendo no puede ni ver, ni oír, ni oler, ni gustar, ni sentir con el tacto, sino que debe buscar lo más sutil, entonces sobreviene el verdadero, que posee el órgano más sutil de la inteligencia (frag. 11).

[En relación con éste, está el frag. 5 ya citado: "Opinión lo dulce, opinión lo amargo. . . sólo los átomos y el vacío constituyen verdad". Entonces, inteligencia y sensibilidad no son ya la misma cosa, sino que una es el órgano de la verdad, la otra de la opinión. ARISTÓTELES habla, para Demócrito, justamente, en cuanto a los fenómenos, no en cuanto al ser en sí. La posición de PROTÁGORAS es superada por DEMÓCRITO en el sentido del materialismo, como por PLATÓN en el sentido del idealismo].

26. La ética de Demócrito. — a) el criterio hedonista: El placer y el dolor constituyen el criterio de lo útil y de lo perjudicial (frag. 188, DIELS) ; b) el placer espiritual: La felicidad y la infelicidad del alma no residen en la posesión de ganados o de oro: el alma es la sede del demonio (frag. 171 D); c) la felicidad en la medida y en el justo medio: Para los hombres, la felicidad nace de la medida en el placer y de la proporción de la vida; todo defecto o exceso acarrea cambios para mal y engendra grandes movimientos en el alma. Pero las almas que son movidas casi en grandes intervalos, no son constantes ni seguras (frag. 191 D). Bello es lo justo en cada cosa, en cambio, no me parecen tales el exceso o el defecto (frag. 102 D); d) la victoria sobre sí mismo: Es arduo combatir con el propio corazón; pero vencerlo, es propio del hombre que razona bien (frag. 236, D). La primera y mejor de todas las victorias es vencerse a sí mismo; pero dejarse vencer por sí mismo es lo más torpe y malo (frag. 75, MULLACH). No sólo es valiente el vencedor de los enemigos, sino también el triunfador de sus propios deseos (frag. 214 D); e) la sabiduría y la virtud: La ignorancia de lo mejor es causa del pecado (frag. 83, D). La medicina cura los males del cuerpo; la sabiduría libera el alma de las pasiones (frag. 31, D); /) la voluntad y el bien: Bien no es el no hacer injusticia, sino el no querer aún cometerla tampoco (frag. 62, D). Enemigo no es el que comete injusticia, sino quien quiere cometerla (frag. 98, D); g) el deber y el bien por sí mismos: Es necesario abstenerse del pecado, no por temor, sino porque se debe (frag. 41, D). No es benéfico quien espera remuneración, sino quien ha preferido hacer el bien (frag. 96, D); b) la conciencia moral: Aunque estés solo, no digas ni hagas el mal: aprende a avergonzarte mucho más de ti mismo que de los otros (frag. 244, D). Es mucho mayor infelicidad cometer injusticia que recibirla (frag. 45, D); ¿) relatividad del placer y carácter absoluto del bien: El bien y lo verdadero son idénticos para todos los hombres; el placer es distinto para cada uno (frag. 69, D); j) cosmopolitismo: Toda la tierra es habitable para el hombre sabio, porque el mundo entero es patria del alma buena (frag. 247, D).

IV. LOS ECLÉCTICOS: DIÓGENES DE APOLONIA.

[Entre los eclécticos (HIPÓN DE SAMOS, DIÓGENES DE APOLONIA, ARQUELAO DE ATENAS, que marcan el pasaje del primero al segundo período de la filosofía griega), el principal es DIÓGENES DE APOLONIA, autor de una obra De la naturaleza y probablemente de otras: Contra los sofistas, Meteorología, De la naturaleza del hombre].

1. El fundamento de todo discurso. — Al comienzo de todo discurso (según me parece), es menester establecer un principio incontestable, y expresado simple y dignamente (frag. 1).

2. El principio fundamental: la unidad de sustancia necesaria e la mezcla, acción recíproca y transmutación de los seres. — Para decirlo en síntesis, me parece que todas las cosas son diferenciaciones de una misma y son la misma cosa. Y esto es evidente, pues si las cosas que existen ahora en este mundo — tierra, agua, aire y fuego y todas las otras que parecen existir en este mundo — fuesen distintas la una de la otra, siendo cada una de una sustancia particular, y si no fuesen el mismo ser que cambia y se transforma a menudo, no podrían, de ninguna manera, ni mezclarse entre ellas, ni lograr aventajar o perjudicar la una a la otra, ni podría nacer la planta de la tierra, ni nacer un animal u otro ser, si no estuviesen compuestos de tal manera que constituyesen la misma cosa. Pero, todas estas cosas, en su diferenciarse de la misma en varios modos, se hacen diversas y luego vuelven a la misma (frag. 2).

[Estos conceptos se afirman particularmente contra el dualismo de Anaxágoras que oponía a la mezcla de las infinitas semillas materiales, la pureza de la Inteligencia, que está sola y por sí misma. Para Anaxágoras la diversidad de naturaleza del Espíritu de todas las otras cosas y la exclusión de toda mezcla con ellas, son condiciones necesarias para su dominio sobre ellas, ya que mezcla significada acción reciproca, o sea una sujeción del Espíritu a acciones de las sustancias materiales. Ahora bien, Diógenes observa que la diferencia de sustancia y la exclusión de toda mezcla, significan imposibilidad de cualquier acción. Para él, son necesarias la unidad de sustancias, la mezcla y el contacto (que a su vez implican homogeneidad) para que sea comprensible aquella acción del Espíritu sobre las cosas, que a él le parece ser un dato experimental, de hecho. (Cfr., abajo, el n. 4); de aquí la necesidad, para él, de volver del dualismo de Anaxágoras al monismo jónico, asumiendo un principio primordial único, al que también pertenezca la inteligencia.

Su posición frente a la de Anaxágoras, puede ser comparada a la que asume en la filosofía moderna Espinosa con su monismo, frente al dualismo de Descartes],

3. Eternidad de la sustancia, temporalidad de las cosas. — Y esta misma cosa es eterna e inmortal, mientras que de las otras cosas, unas nacen y otras perecen (frag. 7).

4. Poder y sabiduría de la sustancia: el orden de las cosas. — Pero esto me parece evidente: que ella es grande y fuerte, eterna e inmortal y de gran sabiduría (frag. 8). Porque no sería posible que sin tener inteligencia ella se dividiese de manera que todo tenga medida, invierno y verano, noche y día, lluvias, viento y buen tiempo. Y quien quiera pensar, encontrará todo el resto dispuesto de la mejor manera posible (frag. 3).

5. La sustancia inteligente y divina es el aire omnipresente y omnipotente. Variedad y unidad de las inteligencias particulares. — Y me parece que lo que posee inteligencia es lo que los hombres llaman aire, y éste es señor de todas las cosas, que están gobernadas por él, y, según mi parecer, éste (el aire) es dios; llega a todas partes y dispone de todo y está en todo. Y no hay ni una sola cosa que no participe de éste, y ni una sola participa de la misma manera que otra; sino que existen muchas especies del aire mismo y de la inteligencia.. . Los vivientes son multiformes y múltiples, en la medida en que su diferenciarse es multiforme y no son semejantes entre ellos ni por forma, ni por vida ni por inteligencia, a causa de la multitud de las diferenciaciones. Sin embargo todos viven por la misma cosa y ven y sienten y tienen todos una inteligencia diversa de la misma fuente (frag. 5).

LIBRO II - EL PREDOMINIO DEL PROBLEMA ANTROPOLÓGICO

[El predominio del problema antropológico surge como consecuencia del creciente desarrollo democrático de las ciudades griegas después de las guerras persas. Con la intervención de nuevas y más amplias clases en el gobierno del Estado, y con la creciente importancia de las asambleas y de los tribunales, las discusiones jurídicas y morales toman una difusión y desarrollo que deben tomar en cuenta los nuevos maestros de la cultura, que las nuevas necesidades históricas hacen surgir, para ejercer una tarea necesaria a la sociedad: es decir, la preparación de una clase o élite de hombres políticos y dirigentes. Éstos necesitan, como fundamento de su educación política, un conocimiento general de las cosas humanas. Aparece, así, la cultura en su valor práctico; una cultura que se preocupa, sobre todo, de los problemas del mundo humano y de la vida espiritual, social y política; una cultura que está hecha, en gran parte, de habilidad dialéctica, y no se busca más en el cerrado ámbito de las escuelas filosóficas, a las que el discípulo se liga de manera continuada y estable, sino en la enseñanza más dúctil y utilitaria de los nuevos maestros, que se ponen al servicio de las exigencias de los discípulos, en lugar de imponerles sus propias reglas y su propio sistema.

De esta manera se explica la aparición de los sofistas, maestros vagabundos, y el carácter humano y político de los problemas tratados preferentemente por ellos, y también, el hecho de que Sócrates y la mayor parte de sus discípulos permanecen en el mismo terreno del humanismo].

CAPÍTULO I - LOS SOFISTAS

[Siglo V a. C. Maestros de cultura, como ya se ha dicho, no constituían una escuela: sino que presentan diferentes soluciones para los mismos problemas y representan distintas corrientes como resulta de lo que sigue en el presente capitulo. Por eso, tenemos que rechazar el concepto tradicional que agrupaba a todos los sofistas en una dirección común de individualismo y subjetivismo — presentes, es cierto, en algunos de ellos, pero rechazados por otros].

I. CARACTERES Y RAZONES HISTÓRICAS DE LA SOFÍSTICA.

1. Correspondencia a necesidades de cultura (no escuela filosófica) y origen del descrédito posterior. — Creo que la palabra sofista fuese simplemente un nombre genérico, y que la palabra filosofía tuviese este valor: de ser una especie de amor a lo bello y de ejercitación en los discursos, y no como ahora, una dirección determinada, sino sólo cultura general. . . y me parece que Platón, en cierto modo, siempre desprecia al sofista, y que más que ningún otro se subleve contra ese nombre. Y ello, a causa del desprecio que tenía de muchos sofistas y especialmente de los de su tiempo. Sin embargo, se ha valido de esta palabra también en un sentido enteramente favorable, refiriéndose al Ser, que juzga sapientísimo y asiento de toda la verdad; precisamente a él, lo ha llamado, en algún lugar, perfecto sofista (ARÍSTIDES, 46, II, 407, Dindorf).

[El lugar aquí recordado es Cratilo, 403, E. También ha contribuido al descrédito que pesa sobre los sofistas, JENOFONTE, preocupado, al par de PLATÓN, de acentuar la antítesis entre los SOFISTAS y SÓCRATES; y detrás de PLATÓN, también ARISTÓTELES. De ellos han recogido noticias las fuentes posteriores. Cito aquí dos juicios característicos: "Los sofistas hablan para engañar y escriben para su propia ganancia y no benefician a nadie; ninguno de ellos se convirtió en sabio ni lo es, sino que a cualquiera de ellos le basta con que se le llame sofista, lo que entre la gente de buen sentido es una injuria. Yo recomiendo la necesidad de cuidarse de las enseñanzas de los sofistas y de no desvalorizar los razonamientos de los filósofos" (JENOFONTE, Cyr. 13, 8). Y ARISTÓTELES: "En efecto, la sofistica es una sabiduría aparente, pero no real, y el sofista es un traficante en sabiduría aparente pero no real" (Refutaciones sofísticas I. 165)].

2. Los sofistas como maestros de cultura. Los dos métodos: la erudición y el ejercicio activo de habilidades intelectuales. — Protágoras: Declaro ser sofista e instruir a los hombres. . . ¡Oh, jovencito! si vas a estar conmigo podrás comprobar, el mismo día en que hayas venido hacia mí, que al volver a tu casa, ya te has convertido en mejor, y lo mismo sucederá al día siguiente, y cada día harás nuevos progresos hacia lo mejor. . . Los otros (sofistas) perjudican a los jóvenes, pues conduciéndoles justamente hacia las disciplinas de las que ellos huyen, los conducen, en contra de su voluntad, enseñándoles cálculos, astronomía, geometría y música (y aquí volvió la vista hacia Hipias), mientras que quien viene hacia mí, no estudiará sino aquello que desea estudiar. La prudencia es objeto de estudio, ya sea en las cosas domésticas (para el mejor gobierno de la casa), ya sea en las cosas políticas (para la mayor capacidad política de acción y de palabra). —Sócrates: Me parece que tú entiendes el arte político y que te empeñas en convertir a los hombres en buenos ciudadanos.

—Protágoras: Eso justamente (dijo), Sócrates, es lo que anuncio y proclamo. —Sócrates: Entonces, . . . llamándote sofista, te exhibes como maestro de cultura y de virtud (PLATÓN, Protág., 317-319, 349).

[PROTÁGORAS personifica aquí, en sí mismo y en HIPIAS, la oposición de los dos métodos de enseñanza. El método de HIPIAS muestra que no todos los sofistas, a pesar de su humanismo, rechazaban la enseñanza de las doctrinas naturalistas].

3. Necesidad histórica de la enseñanza sofistica: la democracia y la cultura. — Dicen algunos, después, en sus discursos, que los oficios deben ser asignados por la suerte; pero se equivocan. . . Afirman que eso está bien y que es muy democrático, pero yo, en verdad, no lo creo, de ningún modo, democrático. . . Es necesario, en cambio, que el pueblo, preocupándose por si mismo, elija a los que le agradan, y que los capaces tengan el mando militar, y los otros, la vigilancia de las leyes y todo el resto.

Ahora bien, creo que corresponde al mismo hombre y al mismo arte, ser capaz de un debate con preguntas y respuestas, lo mismo que conocer la verdad y saber juzgar rectamente y conocer el arte de componer discursos y la capacidad de pronunciarlos. Y, sobre todo, quien conoce la naturaleza de todas las cosas, ¿cómo es posible que no supiera enseñar también a la ciudad a obrar rectamente en todas las cosas? Y además, conociendo el arte de los discursos, sabrá hablar con propiedad sobre todas las cosas.

Porque quien desea hablar rectamente, debe hablar, precisamente, de aquello que sabe: y él sabrá de todo Y para saber disputar ante los tribunales, es menester saber exactamente qué es lo justo, pues sobre esto se vierten los juicios. Y sabiendo esto, sabrá también lo contrario y lo demás. Y también es preciso que conozca todas las leyes; entonces, si no posee la ciencia de las cosas, tampoco la tendrá de las leyes. . . Es una conclusión evidente que quien conozca la verdad de las cosas, lo sabe todo. (Discursos dobles, de sofista desconocido: 7 y 8).

[Sobre la correspondencia existente entre la enseñanza sofista y las tendencias y las necesidades de la época, cfr. también PLATÓN, República, VI, 493: "estos doctores mercenarios que la multitud llama sofistas, y cree que enseñan lo opuesto a lo que enseña ella misma, en realidad no enseñan sino las máximas seguidas por ella en las asambleas"].

4. Exaltación del poder de la palabra. — La palabra es una gran dominadora, que con un pequeñísimo y sumamente invisible cuerpo, cumple obras divinísimas, pues puede hacer cesar el temor y quitar los dolores, infundir la alegría e inspirar la piedad. . . Pues el discurso, persuadiendo al alma, la constriñe, convencida, a tener fe en las palabras y a consentir en los hechos. . . La persuasión, unida a la palabra, impresiona el alma como ella quiere. La misma relación tiene el poder del discurso con respecto a la disposición del alma, que la disposición de los remedios respecto a la naturaleza del cuerpo. En efecto, tal como los distintos remedios expelen del cuerpo de cada uno diferentes humores, y algunos hacen cesar el mal, otros la vida, así también, entre los discursos algunos afligen, y otros deleitan, otros espantan, otros excitan hasta el ardor a sus auditores, otros envenenan y fascinan el alma con convicciones malvadas. (GORGIAS, Elogio de Elena, 8, 12-14).

Cfr. en PLATÓN, Gorgias, 453: "Tú dices que la retórica es creadora de persuasión, y que toda su acción y esencia tiende a este fin", Filebo, 58: "He oído decir a menudo a Gorgias que el arte de persuadir difiere mucho de los otros, porque todo se deja dominar espontáneamente y no por violencia". Fedro, 267: "No recordaré a Tisias y a Gorgias, que hicieron este descubrimiento: que es necesario contar más con la apariencia que con la verdad, y que, por medio de argumentación, hacen aparecer grande a lo pequeño y a lo pequeño como grande, y disfrazan lo nuevo en formas antiguas y lo antiguo en formas nuevas".

[Aquí se ve el pasaje a la crítica y a la acusación (sobre la cual, véase, más adelante, sobre Protágoras) dirigida a los sofistas de querer "hacer más fuerte la razón más débil"].

II. CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO Y DE LA VALORACIÓN. PROTÁGORAS DE ABDERA.

[(480-410 a. C., aproximadamente). De las múltiples obras catalogadas bajo su nombre, algunas no son, quizá, sino distintos títulos de un mismo escrito (Verdad, Del ser, Razonamientos demoledores), al que pertenecía el más famoso de los pocos fragmentos llegados a nosotros. Los otros fragmentos son del Gran Discurso y del Sobre los dioses. Tienen que ser recordadas, entre las otras obras, Sobre las matemáticas, Del Estado, De la virtud, Sobre las artes, Antilogías, etc.].

1. La relatividad del conocimiento: el hombre medida de las cosas (derivación del heracleitismo). — (TEETETOS) : El conocimiento es sensación. (SÓCRATES) : "Arriesgas el haber expresado un concepto nada necio del conocimiento, antes bien el mismo que expresaba Protágoras. Bajo una forma un poco distinta, él ha dicho la misma cosa. Pues dice en un lugar que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son, en cuanto no son. ¿Lo has leído alguna vez? (TEETETOS) : Lo he leído, y muchas veces. (SÓCRATES) : ¿No dice, en cierto modo, que lo que me parece a mí cualquier cosa, tal es ella para mí, y tal como te parece a ti, tal es para ti, y que tú eres hombre y yo también soy hombre? (TEETETOS) : Dice eso, exactamente. (SÓCRATES): Sigámoslo, entonces, un poco. ¿No sucede, a veces, que soplando el mismo viento, uno de nosotros siente frío y el otro no? ¿Que uno, apenas siente un poco y el otro mucho? —Sí, efectivamente. —Entonces, ¿diremos que este viento es por sí mismo frío o no frío? ¿O creeremos a Protágoras, de que es frío para quien tiembla y para quien no tiembla, no? —Así me parece. —Entonces, ¿no parece así a cada uno de los dos? —Cierto. —¿Y parecer no significa ser sentido? —Seguramente. —Entonces, apariencia y sensación son la misma cosa para el frío y para todas las cosas semejantes. De la misma manera en que cada uno siente las cosas, entonces tales arriesgan ser para cada uno. (PLATÓN, Teetetos, 151-152).

[SEXTO EMPÍRICO, citando la misma proposición (Pyrrhon. hyp., I, 216 y ss.), explica: "por medula entiende el criterio del juicio, por cosas, los hechos; de manera que viene a decir que el hombre es el medio de juicio de todos los hechos, de los que son en cuanto son, de los que no son en cuanto no son. Y por ello admite solamente aquello que le parece a cada uno y así introduce la relatividad".

Y ya ARISTÓTELES (Metafísica, XI, 6, 1062): "Protágoras decía que e1 hombre es la medida de todas las cosas, lo que no significa sino que lo que le parece a cada uno, tal es para él también con certeza".

Estas explicaciones excluyen la interpretación propuesta por BURNET, que refiere la proposición al solo problema geométrico de las magnitudes inconmensurables (lado y diagonal del cuadrado) de las cuales Protágoras, contra los matemáticos, aseguraría que el hombre es la medida en la práctica de la vida. Que PROTÁGORAS haya discutido problemas geométricos, de magnitudes y medidas, está testimoniado por ARISTÓTELES (Metafísica, III, 2, 997; X, 1, 1053), por PLATÓN (Teetetos, 154-5 y 168), por los Scholia graeca in Aristophanem (Nubes), pero para él, éste no era lino un caso particular del principio que el hombre es medida y juez de la realidad. Por eso, contra las magnitudes racionales estudiadas por los geómetras, oponía las magnitudes sensibles: "Las líneas sensibles no son tal como lo afirma el geómetra, pues, en efecto, no es así de ninguna manera, ni la recta ni la curva sensible, y el círculo no toca la tangente en un sólo punto, sino de la manera que decía Protágoras, refutando a los geómetras". (ARISTÓTELES, Metafísica, III, 2, 997).

GOMPERZ ha planteado un problema de interpretación más grave, sosteniendo que PROTÁGORAS entiende al hombre como especie y no como individuo, juez de la existencia y no de las propiedades de las cosas. Pero los ejemplos citados en PLATÓN y en otros testimonios, que se relatan como aducidos por el mismo PROTÁGORAS, se refieren a la calidad (el cómo) y no a la existencia (el qué) de las cosas. Y está explícitamente dicho que el hombre-medida es el individuo en su variable subjetividad momentánea. Los ejemplos del calor y del frío, del enfermo y del sano, son dados por el mismo PROTÁGORAS. Y también sirve de ayuda para confirmar la interpretación tradicional, la derivación del principio de PROTÁGORAS del de HERÁCLITO, que está afirmada por PLATÓN (Teetetos) y por SEXTO EMPÍRICO (Pyrrb. hyp., I, 217-219). "Dice, pues, éste (Protágoras), que la materia es fluyente y, fluyendo ésta continuamente, se producen las añadiduras en compensación de las pérdidas, y las sensaciones se transforman y se mudan de acuerdo a la edad y a las otras disposiciones de los cuerpos. Dice también que las razones de todos los fenómenos están en la materia, por lo cual la materia, por lo que está por sí misma, puede ser todas esas cosas, tal como se nos aparecen a todos. Y los hombres perciben sucesivamente ora una, ora la otra apariencia, según sus distintas condiciones, porque aquél que se halla en sus condiciones naturales, percibe en la materia los fenómenos que se le aparecen a quien se halle en condiciones naturales; aquél, en cambio, que se halle en condiciones anormales, percibe los que aparecen a quien se halle en estado anormal. Y también en relación a la edad, y según el estado de sueño o de vigilia, y según todas las especies de las condiciones, es el mismo discurso. Por lo cual, según él, el hombre es el juez de la realidad de las cosas. En efecto, todo lo que les parece a los hombres, es; y lo que no aparece a ningún hombre, no es"].

2. La relatividad y la verdad de los contrarios: negación del principio de contradicción. — El principio. . . expresado por Protágoras, que afirmaba que el hombre es la medida de todas las cosas. . . no significa sino que lo que parece a cada uno, es ciertamente también. Pero si esto es verdad, se deriva de ahí que la misma cosa es y no es al mismo tiempo, y que es mala y buena al mismo tiempo, y, así, de esta manera, reúne en sí todos los opuestos, porque, a menudo, una cosa parece bella a unos y fea a otros, y debe valer como medida lo que le parece a cada uno. (ARISTÓTELES, Metafísica, XI, 6, 1062). No sólo ahora, sino habiendo oído este mismo discurso (de que no es posible la contradicción), por muchos hombres y en muchas ocasiones, me maravillo siempre. Pues de él se servía a menudo la escuela de Protágoras, y también otros más antiguos (los heracliteanos), pero a mí me parece siempre el más sorprendente y destructor de otros razonamientos y de sí mismo. (PLATÓN, Eutidemo, 286).

3. La identidad de verdadero y de falso. — Sobre cada argumento se pueden adelantar dos discursos en perfecta antítesis entre ellos (frag. de Protágoras en DIÓGENES LAERCIO, IX, 50). Si todas las opiniones y todas las apariencias son verdaderas, se deriva necesariamente que cada una es verdadera y falsa al mismo tiempo. Ya que, a menudo, entre los hombres se dan opiniones contrarias, y creemos que quien no piensa como nosotros se engaña, por lo cual, necesariamente, existe y no existe al mismo tiempo la misma cosa. Admitido esto, se debe admitir también que todas las opiniones son verdaderas. Así, quien miente y quien dice la verdad, afirman dos cosas contrarias; pero si las cosas son como afirma Protágoras, lo que diga quien sea que fuese, será verdad. (ARISTÓTELES, Metafísica, IV, 5, 1009).

[De esto ARISTÓTELES sacaba la consecuencia de la identidad de todas las cosas: "Pues, si son verdad a un tiempo todas las afirmaciones contrarias en torno a la misma cosa, es claro que todas las cosas serán una sola. En efecto, será la misma cosa un trirreme, un muro y un hombre, si se admite que

sobre cada cosa se puede afirmar o negar lo que sea, como es, necesariamente, para quien acepte lo afirmado por Protágoras. Pues si a alguien no le parece que un hombre es un trirreme, es evidente que no será un trirreme; así que también es tal, si es verdadera también la afirmación contraria". (Metafísica, IV 4, 1007), Se vuelve a encontrar este concepto de la existencia de dos discursos contrarios sobre cada cosa, en Eurípides, quien había asimilado el pensamiento de los sofistas. "Si uno fuese valiente en sus palabras, ¿no se podría de cada cosa extraer motivos para dos razonamientos opuestos?". (Antiop., frag. 139)].

4. Valoración no teórica (verdad) sino práctica (utilidad) de las opiniones. Valor práctico de la sabiduría y tarea de la educación. — Yo (Protágoras) digo, efectivamente, que la verdad es tal como he escrito sobre ella, que cada uno de nosotros es medida de lo que es y de lo que no es; y que hay una inmensa diferencia entre un individuo y otro, precisamente porque para uno son y parecen ciertas cosas, para el otro, otras. Y estoy muy lejos de negar que existan la sabiduría y el hombre sabio, pero llamo precisamente hombre sabio a quien nos haga parecer y ser cosas buenas, a alguno de nosotros, por vía de transformación, las que nos parecían y eran cosas malas. .. Trata de comprender más claramente lo que quiero decir. Recuerda lo que decía poco ha, que al enfermo le parece y resulta amargo el alimento, mientras que al sano, le sucede todo lo contrario. Ahora bien, ninguno de los dos debe considerarse más sabio que el otro, lo cual no sería posible, ni tampoco se debe decir que el enfermo sea un ignorante porque tiene tal opinión, y que el sano sea sabio porque tiene una opinión diferente a la de aquél, sino que es necesario trastrocar el primer hábito por el segundo, porque el segundo es mejor. Así, también en la educación es necesario cambiar un hábito con otro mejor, sólo que mientras el médico ayuda al estado del enfermo con medicinas, el sofista lo transforma con discursos. Por eso yo niego que sea posible que uno crea lo falso y otro le haga creer después lo verdadero, porque no es posible opinar lo que no es, ni opinar diversamente de lo que se ha probado: lo que entonces es siempre verdadero, por eso. Sino que creo que aquel que opina cosas conformes a un mal hábito de ánimo, un hábito útil del mismo ánimo, lo haga opinar cosas distintas: las que algunos, por ignorancia, llaman verdaderas, en cambio, yo las denomino unas mejores que otras, pero de ninguna manera más verdaderas. Y a los sabios. . . para los cuerpos, los denomino médicos; para las plantas, agricultores. Porque afirmo que, también éstos, cuando una planta está enferma, les engendran, en lugar de sensaciones malas, sensaciones útiles y sanas y [no] verdaderas; y de la misma manera, los sabios y buenos oradores hacen parecer como justas a la ciudad, las cosas útiles en lugar de las malas. Porque las cosas que le parecen justas y buenas a cada ciudad, lo son también para ella, mientras que las crea tales. Pero el sabio hace ser y parecer (justas) las cosas útiles, en lugar de aquellas que le son perjudiciales. (PLATÓN, Teetetos, 166-7).

[Esta concepción del oficio del sabio y del educador se ejecutaba en el arte oratoria, para hacer más fuertes las razones consideradas más débiles, de lo que Protágoras se jactaba. (Cfr. ARISTÓTELES, Retórica, II, 24, 1042: "convertir en más fuerte la razón más débil"). Esta jactancia, que está en el carácter general de la sofistica (cfr. la exaltación del poder de la palabra en GORGIAS, ya cit.), fue después una de las principales acusaciones contra Sócrates].

5. Agnosticismo sobre los dioses. — Respecto a los dioses, no puedo saber si existen o no existen ni cuál puede ser su forma, pues muchos son los impedimentos para saberlo, la oscuridad del problema y la brevedad de la vida del hombre. (Frag. 4, en DIÓGENES LAERCIO, IX, 51, y en EUSEBIO, Praep. ev., XIV, 3, 7).

[A este agnosticismo teológico de Protágoras, se oponen, en otros sofistas, concepciones bien distintas. Baste recordar a ANTIFONTE, frag. 10, DIELS: "a la divinidad nada le falta y nada tiene que acoger, sino que es infinita y sin defecto". Afirmación digna de nota, por muchos respectos: 1. porque nos muestra la infinitud considerada como atributo de perfección en la divinidad, contra el prejuicio tradicional que atribuye a los griegos sólo el concepto negativo de la infinitud (como imperfección) y la exaltación del límite como perfecto; 2) porque en su dogmatismo, antitético del agnosticismo de Protágoras, nos ofrece una de las más significativas entre las múltiples pruebas, de que la sofística no ha sido una escuela que haya tenido su doctrina común a todos los sofistas, sino que ha sido un movimiento cultural, en el que se han desenvuelto las más diversas corrientes y se han afirmado las más variadas orientaciones].

ESCUELA DE PROTÁGORAS.

La relatividad de las valoraciones éticas, estéticas y cognoscitivas. — Dos clases de discursos se hacen en Grecia por los filósofos, en torno al bien y al mal. En efecto, los unos afirman que uno es el bien, otro es el mal; los otros que son la misma cosa, y ésta seria para algunos bien, para otros mal, y

para el mismo hombre, ora bien, ora mal. Yo, por mi parte, me uno a estos últimos . . También se hacen dos discursos sobre lo bello y lo feo. Y los unos afirman que es distinto lo bello de lo feo, difiriendo en el hecho como en el nombre; los otros (afirman) que bello y feo son la misma cosa. Y yo procuraré demostrar esta manera de ver. . . También sobre lo justo y lo injusto. . . También sobre lo verdadero y lo falso. . . Creo que si se les mandara a todos los hombres reunir en un montón las cosas que cada uno de ellos crea feas, y después viceversa tomar del montón de éstas lo que cada uno estime bello, no sería dejada ni aun una, sino que entre todos las tomarían todas. Porque no todos creen las mismas cosas. Citaré también algunos versos: "Y, en efecto, distinguiendo, diversa ley verás así a los (diversos) mortales: nada es absolutamente bello ni feo, sino que el momento, tomando ciertas cosas, las hace feas, y, cambiándose, bellas".

[De los Discursos dúplices, de autor desconocido, que en la observación de los contrastes entre los pueblos, se inspira en HERÓDOTO (I, 216; III, 38; IV, 26 y 65; VII, 152). Los versos citados se atribuyen a EURÍPIDES. También PÍNDARO decía que la convención reina soberana entre los hombres],

GORGIAS DE LEONTIUM.

[483-375; fue sobre todo retórico y exaltador del arte oratorio. Pero interesa a la historia de la filosofía, por el libro De la naturaleza, o sea del no-ser, cuyo título, evidentemente opuesto al de MELISO (De la naturaleza, o sea del ser) sirve ya para demostrar que las doctrinas de los Eleatas constituyen un blanco particular de la polémica de Gorgias].

1. Exclusión de un criterio absoluto y negación del ser, del conocer y del comunicar. — Gorgias de Leontium pertenece al número de los negadores de un criterio absoluto, pero no por iguales razones a los secuaces de Protágoras. En efecto, en su libro Del no ser, o bien de la naturaleza, establece tres principios, concatenados entre ellos: 1, que no existe nada; 2, que, aunque (algo) exista, es inaferrable al hombre; 3, que, aunque sea concebible, es inexplicable e incomunicable al prójimo.

2. Nada existe. — Demuestra de la siguiente manera que nada existe: si algo existe, será el ser o el no ser, o el ser y el no-ser juntos. . . Y en verdad no existe el no-ser. Pues si existe, será y no será al mismo tiempo, pues en cuanto es pensado no-ser, no será, pero, en cambio, en cuanto es no-ser, será. Pero es absolutamente absurdo que una cosa sea y no sea al mismo tiempo; luego, el no ser no es. Y, de otra manera, si es el no-ser, el ser no será, pues son cosas contrarias entre sí. . . Y ni tampoco es el ser. Pues si es, o es eterno, o engendrado, o engendrado y eterno al mismo tiempo: pero. . . si es eterno. . . no tiene ningún principio. . . No teniendo principio, es infinito. Y si es ilimitado no está en ningún lugar. Pues si estuviese en algún lugar, aquello en lo cual él está, es cosa diversa a él, y así, no será más infinito el ser contenido en algo. . . ; por eso el infinito no está en ningún lugar. Y tampoco está contenido en sí mismo. Porque sería la misma cosa el lugar y el contenido, y el ser se convertiría en dos, lugar y cuerpo. . . lo que es absurdo. . . Pues si el ser es eterno, es infinito; si infinito, no está en ningún lugar, si en ningún lugar, es que no existe. . . Pero tampoco puede ser engendrado el ser. Pues si hubiese nacido, habría nacido o del ser o del no-ser. Pero no ha nacido del ser; pues si es ser no es nacido, sino que ya es; ni del no-ser, pues el no-ser no puede engendrar, debiendo el generador, necesariamente, participar de la existencia. . . Análogamente, no puede ser lo uno y lo otro, eterno y engendrado al mismo tiempo, pues estos términos se excluyen recíprocamente. . . Y, además, si es, o es uno o múltiples; pero, si es uno, es o cantidad, o continuidad, o magnitud o cuerpo. Pero cualquiera de éstos que sea, no es uno, sino que la cantidad será divisible, lo continuo separable, y, de la misma manera, la magnitud no será pensada indivisible; y el cuerpo será triple, pues tendrá longitud, anchura y altura. . . Y tampoco es múltiple, porque si no existe el uno, tampoco son los múltiples, pues los múltiples son reunión de unidades. . . Por lo tanto, con estas pruebas, está demostrado que no existe ni el ser ni el no ser. . .

[Es fácil reconocer en esta discusión la referencia a motivos doctrinales y polémicos de Parménides, Zenón y Meliso].

3. Lo existente es inconcebible. — A continuación debe demostrarse que, aun en el caso de que alguna cosa exista, ésta es incognoscible e inconcebible para el hombre. . . Es una deducción exacta e impecable ésta: "si lo pensado no existe, lo existente no es pensado". . . Es evidente que las cosas pensadas no existen. Pues, si en efecto, las cosas pensadas existen, todas las cosas pensadas deben existir, después que alguien las piense. Lo que es inverosímil, pues, de hecho no es verdad que si uno piensa hombres voladores o carros que corren por el mar, por eso sólo un hombre vuele o los carros corran sobre el mar. Por lo cual no es verdad que lo pensado exista. Además, si lo pensado existe, lo no existente no podrá ser pensado, porque a los contrarios les corresponden atributos contrarios. . . por ello,

si a lo existente le corresponde el ser pensado, a lo no existente le corresponderá el no ser pensado. Pero esto es absurdo, porque se piensa también a Escila y la Quimera y muchas otras cosas irreales. Por lo cual el ser no es pensado. . .

[Ya se observó en el capítulo sobre Parménides que se encuentra aquí una refutación de él, pues Parménides consideraba la concebibilidad como criterio y prueba de la realidad].

4. El conocimiento es incomunicable. — Pero aunque fuese concebible, sería incomunicable a los demás. . . Porque (el medio) el ser. Por tanto, no expresamos los seres reales a nuestro prójimo, sino palabras que son distintas a la realidad subsistente. Pues, tal como lo visible no puede transformarse en audible y viceversa, así el ser no puede transformarse en palabra nuestra, pues subsiste fuera (de nosotros). Y no siendo palabra (lo real) no puede ser manifestado a los demás. La palabra, en efecto (dice él) se organiza por las impresiones de los objetos exteriores sobre nosotros, es decir, por las sensaciones, pues de la acción del sabor, surge en nosotros la palabra que expresa tal cualidad, y de la impresión del color, la palabra del color. Si esto es verdad, no es la palabra representativa del objeto externo, sino que el objeto externo es revelador de la palabra. Y por lo tanto, ni aun se puede decir que, tal como subsisten los objetos visibles y los audibles, suceda así con la palabra también; de manera que pueda, por ser subsistente y real, revelar los objetos subsistentes y reales. Porque si también subsiste la palabra (dice él) es diversa de los otros subsistentes, y sobre todo, difieren los cuerpos visibles de las palabras: pues lo visible se percibe con un órgano distinto al que percibe la palabra. Por ello, la palabra no puede expresar la mayor parte de los subsistentes, de la misma manera que ni aun éstos pueden manifestar unos la naturaleza de los otros. (Frag. 3, en DIELS; de SEXTO EMPÍRICO, adv. mathem., VII, 65-87).

[Éstos son los tres argumentos referidos por Sexto Empírico, sobre la incomunicabilidad del conocimiento según GORGIAS: 1) antítesis entre la exterioridad, respecto a nosotros, de la subsistencia de los objetos y la interioridad de la palabra; 2) imposibilidad, por ello, de que la palabra tenga la función de representar el objeto exterior, el cual, en cambio, tiene la función de revelarnos a nosotros 1a palabra, suscitándola por vía de la impresión sensible; 3) diferencia entre la subsistencia visible (objetos) y auditiva (palabra), e irrepresentabilitlad reciproca. A ellos, sólo en parte responden los referidos en el De Meliso Xenophane et Gorgia seudo aristotélico. En el que reaparece el argumento tercero, pero en forma algo diversa: "¿Cómo podría hacerse manifiesto a quien oye. pero que no ve? Pues así como la vista no conoce los sonidos, así tampoco el oído escucha los colores, sino los sonidos, y quien habla dice, pero no ((dice) el color ni la cosa. ¿Cómo, entonces, quien no concibe, podría pedirlo a las palabras de otros?. . . Pues no dice el sonido ni el color, sino la palabra; por eso no es posible concebir el color, sino verlo; ni el sonido, sino oírlo". Pero otros dos argumentos son agregados: la antítesis entre unidad de la cosa pensada y pluralidad de los pensantes; y un argumento análogo al de Protágoras, de la variedad de las percepciones sensibles: "Aunque fuese posible (concebir en lugar de sentir colores y sonidos) y quien habla pudiese conocer y reconocer, pero, ¿cómo podría entender la misma cosa quien escucha? Ya que la misma cosa no puede estar al mismo tiempo en muchos (individuos) separados: pues lo uno serían dos. Y si (dice él) estuviese en muchos (individuos) y lo mismo, nada impide que les parezca diverso, por no ser los individuos iguales ni estar en la misma posición: pues si fuesen así, serían uno y no dos. Y parece que ni aun el mismo individuo siente cosas iguales en el mismo tiempo, sino diversas con el oído y con la vista, y diversamente ahora y un tiempo antes: por eso, sería imposible que alguien sintiera enteramente lo mismo que otro. (De Mel. Xenoph. et Gorgia, VI, 980)].

III. PROBLEMAS DE LA PRÁCTICA.

A. EL CONCEPTO ACTIVISTA DE LA VIDA.

1. Bien y virtud como trabajo y conquista en PRÓDICO DE CEOS.

[Autor de un Ensayo de Sinonimia y de obras De la Naturaleza y De la Naturaleza del hombre y de las Horas, a las que pertenece el fragmento citado].

Los dioses no han concedido a los hombres ninguna de las cosas bellas y buenas sin fatiga y sin estudio, sino que si quieres que los dioses te sean benévolos, debes venerarlos; si quieres ser amado de los amigos, debes beneficiar a los amigos; si anhelas ser honrado por una ciudad, debes ser útil a la ciudad; si aspiras a ser admirado por toda Grecia, debes esforzarte en hacer bien a toda Grecia; si quieres que la tierra no sea avara en frutos contigo, debes cultivar la tierra; si aspiras a enriquecerte con el ganado, debes cuidar el ganado; si quieres hacerte grande en la guerra y quieres poder liberar a los amigos y apoderarte de los enemigos, debes aprender las artes de la guerra de quien las sabe y

ejercitarte en la manera de emplearlas; si quieres tener un cuerpo poderoso y fuerte, debes habituar el cuerpo . a obedecer a la mente y entrenarlo con fatigas y sudores .(Frag. 2 de las Horas, relato de Hércules en la encrucijada, en JENOFONTE, Recuerdos, II, 1, 28).

2. Conquista fatigosa del bien y su valor; la educación, la experiencia del mal y el dominio de sí mismo en ANTIFONTE DE ATENAS.

[Autor de varias obras: Político, De la concordia, (de la que derivan los fragmentos abajo citados), De la interpretación de los sueños, De la verdad (a la que quizá pertenece el importante fragmento descubierto en el papiro de Oxirrincos, referido en el cap. siguiente)].

Los placeres no se conquistan nunca solos, sino que siempre son acompañados por dolores y fatigas. Pues también las victorias olímpicas y píticas y otras contiendas similares y toda sabiduría y todos los placeres, quieren ser engendrados por grandes aflicciones: pues, honores, premios y halagos, todos los que Dios concedió a los hombres, resultan, por necesidad, de grandes fatigas y sudores. (Frag. 49).

a) El valor de los bienes está en su uso. — Algunos gozan quién sabe qué alegrías en fatigarse, mezquinarse, sufrir la vida y acumular. Pero, en cambio, sufren como si se les arrancaran las carnes, en gastar y servirse.(Frag. 53).

[Al avaro, al que le ha sido robado el dinero escondido, le dice el amigo a quien se había negado a prestárselo: "Ni aun cuando lo tenías en tus manos te servías de él; luego, no debes creerte ahora privado de nada". Pues aquello de lo cual uno no se sirve ni se servirá jamás, aunque se posea o no, nada agrega ni nada quita (Del frag. 54).

b) Es menester comenzar desde el presente: la vida es breve y no se renueva. — No se puede volver a colocar de nuevo la vida como a un peón (frag. 52). Hay algunos que no viven la vida presente, sino que se preparan con gran cuidado y diligencia como si debiesen vivir otra vida y no la presente: y de esta manera, el tiempo olvidado pasa. (Frag. 53 a). El vivir se asemeja a una vigilia efímera, la duración de la vida a un día, por así decir, en el que apenas hemos divisado la luz, pasamos la consigna a los otros que sobrevienen (Frag. 40).

c) La educación y el hábito. — Creo que la primera cosa en los hombres, es la educación, pues cuando de cualquier cosa se ha hecho bien el principio, es natural que también en el término resulte bien, pues también por lo que se refiere a la tierra, deben esperarse los frutos de acuerdo a las semillas que se han sembrado, y cuando en el cuerpo joven se ha sembrado una educación vigorosa, ésta vive y florece durante toda la vida y no alcanza a destruirla ni lluvia ni sequedad. (Frag. 60: cfr. PROTÁGORAS: Es necesario comenzar a aprender siendo joven, frag. 3).

Es preciso que uno se transforme en su manera de actuar, en forma semejante al compañero con el que se practica todo el día. (Frag. 62).

. . .Los antiguos habituaban a los niños desde el comienzo a obedecer y seguir los mandatos, para que, convertidos en hombres, no estuviesen sujetos a tristes influencias, que les pudieran acarrear grandes cambios. (Frag. 61).

d) La conquista del dominio de si mismo: necesidad de la experiencia del mal y de la reflexión. — Quien no ha deseado ni experimentado jamás la vergüenza y el mal, no es (todavía) un sabio, porque no tiene algo de lo que saliendo vencedor, demuestre poseer el dominio de sí mismo (Frag. 59).

Quien, tratando de hacer mal al prójimo, tiene temor de que lo que quiere hacer no le procure, malogrando el fin, consecuencias no previstas ni deseadas, es más sabio. Pues por temor dilata la ejecución de su intento, y en la dilatación, a menudo, el tiempo interpuesto disuade a la mente de su intención: lo que ya es imposible cuando se la ha llevado a cabo; en cambio, en la vacilación y tardanza puede suceder. . . Y no se debe juzgar ninguna sabiduría más recta, que la del hombre que resistiendo a los halagos inmediatos de su impulsividad, ha logrado dominarse y vencerse a sí mismo. En cambio, quien desea satisfacer el impulso inmediato, prefiere lo peor a lo mejor. (Frag. 58).

B. ORIGEN Y ESENCIA DE LA JUSTICIA.

1. Origen de la sociedad y de las leyes: la necesidad y el progreso humano:

a) En PROTÁGORAS: don de Dios (tendencia congénita).

Porque el hombre fue, primeramente, el único entre los animales, partícipe de los destinos divinos, creyó en los dioses y se dio a erigir altares e imágenes de los dioses; después, bien pronto, con

el arte aprendió a articular las voces y los nombres, e inventó casas y vestidos, calzados, lechos y los alimentos obtenidos de la tierra. Pero, aunque habiendo alcanzado esa condición, los hombres de entonces vivían dispersamente, y no existían las ciudades; de manera que eran destruidos por las bestias feroces, porque eran mucho más débiles que ellas, y su arte e industria les era suficiente, sin duda, para proveerse de los alimentos, pero deficiente para la lucha contra las fieras, pues no poseían todavía el arte político, del cual el arte bélico es una parte. Trataban entonces de reunirse y salvarse fundando ciudades, pero cuando se unían se ofendían recíprocamente, pues no disponían del arte político, y dispersándose nuevamente, en consecuencia, eran así destruidos. Zeus, entonces, temiendo la destrucción total de nuestra especie, envió a Hermes a los hombres, para que les llevara Reverencia y Justicia, para que fuesen adornos de la ciudad y vínculos conciliatorios de amistad. .. Y que todos participen de ellas (dijo Zeus), pues las ciudades no podrían existir, si participaran sólo pocos. (PLATÓN, Protágaras, 322).

b) En CRITIAS DE ATENAS: creación artificial voluntaria de los hombres.

[Fue uno de los Treinta tiranos. Escribió elegías, dramas, República en Tersos y en prosa, conversaciones, exordios. El fragmento aquí citado pertenece al drama Sísifo, en el que, al contrario de PROTÁGORAS (que primero hace aparecer la religión y después la ley y justicia), se supone a la ley anterior a la religión].

Hubo un tiempo en que la vida de los hombres era desordenada, cruel y esclava de la fuerza, cuando ningún premio había para los buenos, ni ningún castigo para los malvados, Y me parece que, más tarde, los hombres han debido establecer las leyes punitivas, para que la justicia reinase soberana sobre todos por igual, y tuviese como servidora suya a la fuerza: y castigaba a quien pecara. Y como después las leyes impedían que cometieran abiertamente actos violentos, pero ellos los realizaban ocultamente, entonces, según mi parecer, un hombre prudente y de sabio sentido, inventó, para los hombres, el temor a los dioses, para que los malvados temiesen hasta en el hacer, decir, o pensar ocultamente. . . Y (con esto) él apagó las violaciones a las leyes. (Frag. 25).

2. La justicia como necesidad natural y como institución humana: a) necesidad natural, en el ANÓNIMO de Jámblico. — Dado que los hombres, por naturaleza, no pueden vivir aislados, e impulsados por la necesidad se concertaron y encontraron así toda la vida y las industrias útiles a ésta, pero no les era posible mantenerse reunidos y vivir sin leyes (pues permanecer así les era más penoso que vivir aislados), por todas estas necesidades, pues, la ley y lo justo deben reinar entre los hombres, y no alejarse de ellos de ninguna manera: pues estas cosas les han sido dadas por la naturaleza (6, p. 100, 5).

La justicia como virtud por excelencia. — Quien por fin ha llegado a la posesión de un bien deseado (ya sea elocuencia, sabiduría o fuerza), debe usarlo para el bien y lo justo: si alguien usa el bien que posee para fines injustos e ilegítimos, este bien constituye el peor de los males y sería preferible su pérdida que la conservación de él. . . Debe buscarse por medio de qué norma de pensamiento o acción pueda mejorarse el deseo de la virtud completa: ésta consistirá en beneficiar al mayor número posible. . . ¿Y de qué manera, sin distribuir dinero, sino por otros medios, se podrá ser benefactor de los hombres, y sin maldad y con virtud? ¿Y de qué modo, al dar (a los demás) conservará (siempre) íntegro su den? Ello será posible, pues, haciéndose tutor de las leyes y de la justicia: pues esto reúne y mantiene unidas a las ciudades y a los hombres. (Ibíd., 3, p. 97, 16).

Ventajas de la justicia y peligros de la injusticia. — Si hubiese alguien así, como no es posible que pueda existir (invulnerable y exento de enfermedades y de pasiones), solamente aliándose a las leyes y a la justicia y reforzándolas y empleando su fuerza para ellas y para aquello que las conserva, sólo así podría salvarse, pero de otra manera no se conservaría. Pues basta que todos (os hombres se constituyan en enemigos de un hombre semejante para su buen derecho, y la multitud, o con el arte o con la fuerza, lo superará y lo vencerá. De manera que resulta que también la fuerza, que sin embargo es fuerza, sólo se salva con la ley y la justicia. (Ibíd., 6. p. 100, 5).

Lo que primero nace de la ley buena, es la confianza, tan útil a todos los hombres . . Los hombres son liberados en ella del pensamiento más ingrato (del gobierno) y pueden entregarse al más agradable (las obras) . . . Y de la misma causa provienen la guerra exterior y la discordia interior. . . Y también la tiranía, que tales y tantos males acarrea, no proviene sino de la falta de leyes. . . Porque, ¿cómo, si no, podría resumirse todo el poder en un solo hombre, sino por el repudio de la ley, que beneficia a la multitud? (Ibid., 7, p. 101, 11).

b) Institución humana en PROTÁGORAS. — Que no se crea a ésta (la justicia) existente por naturaleza o automáticamente recibida como don, sino conquistada por medio de la enseñanza y del ejercicio. Es lo que intentaré demostrarte ahora. . . Quien quiere castigar razonablemente, no castiga por la injusticia pasada (pues eso no convertiría en no producido el hecho) sino con miras al porvenir, para que no vuelva a pecar ni él ni otros viendo a éste castigado. Juzga con este pensamiento a la virtud, objeto de institución, pues castiga para prevenir. . .

Comenzando desde niños y hasta el término de su vida los instruyen y reprenden. Apenas entiende las palabras un niño, nodriza, madre, maestro y el mismo padre combaten para hacerlo mejor, enseñándole y amonestándole por cada acto y palabra: esto es justo y esto no lo es; esto bello y aquello feo; esto pío y aquello impío; debes hacer esto y no aquello. Y si obedece voluntariamente, (bien); si no, como a un leño torcido y oblicuo, lo enderezan con amenazas y con golpes. . . Salidos de la escuela, la ciudad los obliga a aprender las leyes y a vivir según su modelo, para que no lo hagan según su capricho. Y como los maestros a los niños que todavía no saben escribir, trazando las líneas con el estilo, le dan la tablilla y les obligan a escribir sobre la guía de las líneas, así también la ciudad, escribiendo las leyes. . . obliga a gobernar y obedecer siguiendo a aquéllas y castiga a quien las viola; y el castigo, entre nosotros y en otras partes, tiene el nombre de corrección, pues el castigo corrige. (PLATÓN, Protágoras, 323-326).

[De esta manera, con los sofistas, se comienza a delinear la distinción entre el mundo de la naturaleza (totalidad de las existencias y del orden independientes del hombre) y el mundo de la cultura (complejo de las creaciones y maneras de vivir del hombre). En los filósofos naturalistas anteriores, estos dos mundos se hallaban fundidos y confundidos, tal como se ve en el hecho de que el primer concepto de ley aplicado a la naturaleza (con Anaximandro) es el de la ley jurídica, con el mando y la sanción. Delineándose la distinción, con los sofistas, a algunos de ellos todavía el mundo de la cultura les parece una prolongación del mundo de la naturaleza, es decir, una consecuencia y una aplicación de las necesidades naturales; a otros, en cambio, les parece una antítesis y una superposición a la naturaleza. Estas dos posiciones antitéticas pueden verse, respectivamente, en el Anónimo de JÁMBLICO y en PROTÁGORAS, arriba citados.

Del delinearse de la antítesis, se deriva después la consecuencia (cfr. el n. 5 siguiente) de que el mundo de la cultura, para algunos sofistas parece el fruto de convención arbitraria, y como convención es definido y opuesto al mundo de la naturaleza para constituir una esfera distinta de ésta e irreductible a ésta (cfr. Protágoras); mientras que otros (Antifonte, Calicles, Hipias) afirman la exigencia de que se lo haga entrar nuevamente en el mundo de la naturaleza, substituyendo a la arbitrariedad de la convención, el reconocimiento de las necesidades naturales (que después, cada uno de ellos, determina a su modo, de manera distinta a los demás)].

3. Naturaleza y convención: a) Lo justo como convención (opinión de la ciudad), en PROTÁGORAS. — Porque las cosas que les parecen justas y bellas a cada ciudad, lo son también para ella, mientras las crea tales. (PLATÓN, Teetetos, 167).

b) refutación, en ANTIFONTE: la justicia natural (verdad) contra la ley de convención (opinión). — justicia sería no violar ninguna ley del Estado del cual uno es ciudadano. El hombre, por lo tanto, podría servirse de la justicia con gran ventaja, si delante de testigos, tuviese en cuenta las leyes, y cuando no hay testigos, los preceptos naturales. Pues mientras que los de la ley son artificiales, los de la naturaleza son necesarios. Los de la ley convencionales y no naturales; los de la naturaleza naturales y no convencionales. Violando, por lo tanto, las leyes, hasta tanto no se deje descubrir por los que las han convenido, puede uno pasar sin vergüenza ni penas; pero si se deja descubrir, no. En cambio, si uno violenta más allá de lo posible una norma verdaderamente natural, aunque se oculte a todos los hombres, no por ello el mal será menor, y aunque todos le vean, no será mayor, pues el hombre no es dañado por la apariencia, sino por la realidad.

Y nuestra indagación se refiere justamente a este propósito: que la mayor parte de lo que es justo de acuerdo a las leyes, se halla en guerra con la naturaleza. Pues ha sido legislado, para los ojos, qué cosas deben mirar y cuáles no; para los oídos las que deben escuchar y cuáles no; para la lengua, qué debe decir y qué debe callar; para las manos, qué cosas deben hacer y cuáles no; para los pies adonde deben ir y hacia dónde no, y para la inteligencia, qué es lo que debe querer y lo que no debe desear. Ahora bien, no es más valioso ni más propio a la naturaleza, lo que las leyes prohíben, que aquello que postulan. En efecto, el vivir y el morir son propios de. la naturaleza, y el vivir deriva de lo que hace bien, y el morir de lo que hace daño. Y con respecto al hacer bien, lo que está establecido por ley, son cepos para la naturaleza, y lo que es naturaleza, es totalmente libre (del frag. I, del papiro de Oxirrinco).

[Lo útil y lo perjudicial según la ley y según la naturaleza. — Entonces no es posible, razonando directamente, que lo que produce dolor favorezca más a la naturaleza que lo que produce placer. . . Porque lo que verdaderamente es útil, no debe perjudicar, sino beneficiar. . . Los que se defienden al ser ofendidos, y no comienzan ellos a atacar, y los que tratan bien a los padres, aunque sean malos con ellos, y los que permiten a otros jurar contra ellos y ellos no juran: de estos casos que he señalado, muchos se podrían encontrar que son contrarios a la naturaleza. Pues causan más sufrimiento del que sería necesario, y menos goce de lo que podría lograrse y dolores que podrían evitarse. Si por lo tanto, hubiese una protección de parte de las leyes para quien acepta estas cosas, y para quien no las acepta sino que las rechaza, hubiese una pena, podría ser no inútil obedecer a las leyes. Pero es evidente que a quien las acepta, la justicia de las leyes no es suficiente para protegerlo: la que permite mientras tanto, sufrir al ofendido y ofender al ofensor, y ni tampoco sirve además de obstáculo al ofensor para que no ofenda ni impide que el ofendido sea ofendido, sino que confiando su tarea al castigo, no hace cosa más provechosa a quien ha sufrido que al que ha cometido la acción. (Continuación del fragmento arriba referido. Toda esta parte es refutación de PROTÁGORAS: para la teoría propia de ANTIFONTE sobre la justicia natural, véase más adelante)].

4. Justicia y derecho natural: a) como derecho del más fuerte, idéntico a la legalidad, para TRASIMACO DE CALCEDONIA. — Afirmo que lo justo no es más que aquello útil al más fuerte. . . es decir, en todos los Estados lo justo es siempre. . . aquello que conviene al gobierno constituido (PLATÓN, Republ., 338).

[Con esta afirmación contrasta el frag. 9 de TRASIMACO: Los dioses no se preocupan de las cosas humanas, pues no hubiesen descuidado e1 máximo de los bienes humanos, la justicia; en efecto, vemos que los hombres no se sirven de ella].

b) como derecho del más fuerte opuesto a la legalidad para CALICLES: el ideal del dominador contra la igualdad. — Casi siempre son contrarias entre ellas estas dos cosas, naturaleza y ley. . . En efecto, por naturaleza lo peor es siempre lo que es también el mayor daño, el sufrir injusticia; por ley, en cambio, el hacerla. Pues tampoco es digna del hombre esta pasividad, el sufrir injusticia, sino del esclavo, para quien sería mejor morir que vivir; pues, ofendido y maltratado, no es capaz de defenderse a sí mismo ni a los demás a quienes ama. Pero creo, que quien ha hecho las leyes son los débiles y las masas. Y establecen como ley lo que les beneficia y favorece. . . : atemorizando a los más fuertes y capaces de superarlos, para que no los sobrepasen, dicen que hacer supercherías a los demás es torpe e injusto, y que precisamente esto, el tratar de abrumar a los demás es hacer injusticia. Ellos, los más débiles, se contentan con la igualdad.

Por ello, esto es llamado injusto y torpe por la ley, el intento de superar a la multitud, y lo llaman hacer injusticia; pero, a mi parecer, la naturaleza misma demuestra que lo justo es que el mil fuerte exceda al más débil, y el más poderoso al impotente. Y de muchas maneras es evidente que es así, y entre los otros animales y entre todos los Estados y las razas de los hombres, pues tal es el criterio de lo justo: el dominio y el predominio del más fuerte sobre el más débil. . . Todos éstos, según creo, obran de acuerdo a la naturaleza y, por Zeus, de acuerdo a las leyes: pero leyes naturales, no éstas que confeccionamos nosotros, tomando desde jóvenes a los más fuertes y capaces, como a leoncillos, y con encantamientos y magias esclavizándolos, con decir que es necesario mantener la igualdad y que esto es bello y justo. Pero si hay un hombre, pienso, a quien le baste su natural índole para sacudir y despedazar todos estos estorbos y huir de ellos hollando todos nuestros escritos y lisonjas y los encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, él, rebelde, se erigirá en nuestro amo de esclavo que era; y entonces resplandecerá el derecho natural. (PLATÓN, Gorgias, 482-484).

[Cfr. en TUCÍDIDES, I, 76 y ss., el discurso de los atenienses a los de Melo: "No fuimos nosotros los primeros autores de esto, sino que siempre ha sido establecido que el más débil esté sujeto al más fuerte: nos creemos dignos (de dominar) y vosotros también lo creísteis hasta que ahora, consultando la utilidad vuestra. venís a hablarnos de lo justo: por lo que nunca nadie fue inducido a renunciar cuando la fortuna le ofrece una ventaja a conquistar por la violencia. . . Quien puede recurrir a la violencia, no tiene necesidad de recurrir a la justicia" TUCÍDIDES relaciona este espíritu de violencia con la alteración de los ánimos producida por el hábito de la guerra: "la guerra que roba los bienes de la vida cotidiana, maestra de violencia, asimila los anhelos de la multitud al áspero presente. . . Tan desconsiderada audacia se juzga corazón viril. . . moderación parece el pretexto de los viles. . . " (III, 82). No sabemos si CALICLES es un personaje histórico o personificación platónica de una corriente de ideas políticas de la época].

c) Como principio de igualdad y fraternidad humana (en antítesis con la legalidad) en HIPIAS y ANTIFÓN y otros.

¡Oh, hombres, aquí presentes!, os creo a todos unidos, parientes y conciudadanos, por naturaleza, no por ley; porque lo semejante está unido en parentesco con su semejante por naturaleza; pero la ley, como tirana de los hombres, en muchas cosas emplea la violencia contra la naturaleza (discurso de HIPIAS EN PLATÓN, Protágoras, 337).

[Cfr. en Jenofonte, Memor., IV, 4, en donde HIPIAS sostiene, en contra de SÓCRATES, que existe una antítesis entre justicia (naturaleza) y letalidad (convención), oponiendo a las mudables leyes escritas las leyes naturales no escritas (agrafoi nomoi). de origen divino, que valen igualmente en todo país y en todo tiempo].

Nosotros respetamos y veneramos a quien es de noble origen, pero no respetamos ni veneramos a quien tiene un oscuro nacimiento. Haciendo esto, obramos unos con respecto a los otros, con un espíritu bárbaro. Porque, por naturaleza, todos somos iguales, absolutamente, bárbaros y helenos Pues codos respiramos el aire por la boca y por las narices. . . (ANTIFONTE, frag. II, lleno de lagunas, del papiro de Oxirrinco).

[así, de la misma manera, LICOFRON: "Vana cosa es la nobleza: su valor a opinión nada evidente; su dignidad, vacía palabra".

Y ALCIDAMAS: "La filosofía es una catapulta contra las leyes" (convenciones), ARIST., Rhetor., III, 3, 1406). "Dios hizo a todos libres; la naturaleza no hizo a nadie esclavo" (Schol. ad Aristot Rhetor, I, 13).

Cfr. también EURÍPIDES: la naturaleza lo ha hecho, la naturaleza que no conoce convenciones (frag. 920). Su nombre (el del bastardo) es vergonzoso; pero la naturaleza es la misma (fr. 168).

A todos éstos se refiere ARISTÓTELES, en Polit., I, 3, 1253: "A algunos les parece que el poder del amo es contrario a la naturaleza. Porque sólo por ley (convención) sería el uno esclavo y el otro libre, pero, de acuerdo a la naturaleza, no habría absolutamente ninguna diferencia Por eso no sería justo, pues es obra de violencia"].

CAPÍTULO II - SÓCRATES

[Nacido en 470; hijo de Sofronisco, escultor, y de Fenareta, partera: de quien decía que había aprendido el arte de obstétrico de pensamientos. Abandonado el arte de su padre, se entregó de lleno a la misión de despertar y educar las conciencias. Siempre en medio de los jóvenes, siempre en discusiones, especialmente con los sofistas, nada escribió: "pues la escritura, similar en esto ¿ la pintura, tiene de grave lo siguiente (pone en su boca Platón, en el Fedro, LX-IXI, 275-7): también los productos de ésta, están presentes ante tí como personas vivas; pero, si los interrogas, callan majestuosamente, y así sucede con los discursos escritos". Por eso su pensamiento tiene que ser reconstruido sobre los testimonios (no siempre concordantes) de JENOFONTE (especialmente en las Memorables o Recuerdos de Sócrates), de PLATÓN, que erigió al maestro un monumento imperecedero en sus diálogos, y de ARISTÓTELES,

En el 399, su actividad y su vida fueron tronchadas por la condena a muerte, por la acusación de corrupción de los jóvenes en contra de la religión y las leyes patrias. Pero la misma acusación de introducir nuevas divinidades, era un documento del carácter profundamente religioso de su enseñanza; y lo confirman la presencia de los pitagóricos entre sus discípulos y el misticismo de Platón. El reconocimiento de una profunda religiosidad, hace posible una mejor comprensión del pensamiento y de la acción histórica de Sócrates].

I. LA FILOSOFÍA Y EL CONOCIMIENTO

1. La misión de la filosofía. — Si aun me dijeseis: ¡oh Sócrates!, no consentimos en lo que quiere Anito, y te dejamos en libertad, pero con la condición de que no emplees más tu tiempo en hacer esas investigaciones y que no filosofes más; de lo contrario, si te sorprendemos nuevamente, morirás; si, como digo, me dejaseis en libertad, pero de acuerdo a ese pacto, yo os diría: mis queridos atenienses, os saludo, pero obedeceré más bien a Dios, que no a vosotros, y hasta que yo tenga aliento y fuerzas, no dejaré de filosofar y de haceros advertencias y daros consejos, a vosotros y a quien se llegue hasta mí, diciéndole como me es habitual ya: ¡Oh, hombre óptimo!. . . ¿no te da vergüenza de preocuparte de tus riquezas con el fin de que se multipliquen hasta lo que sea posible, y de la reputación y el honor, y no cuidar y tener solicitud de la sabiduría, de la verdad y del alma, con el objeto de que llegue a ser tan buena como es posible? Y si alguno de vosotros me responde que él se preocupa de ello, no lo dejaré en seguida; no lo abandonaré, sino que lo interrogaré, lo examinaré y escrutaré. Y si me parece que no posee la virtud, aunque él lo afirma, lo reprenderé, pues considera vil lo que es valiosísimo y le atribuye valor a lo que es sumamente vil. Y esto lo hago con jóvenes y viejos, y en cualquier parte que me encuentre, con forasteros y ciudadanos. . .

Pues, sabedlo, esto me lo ordena Dios; yo creo que la ciudad no tiene ningún bien mayor que este servicio que yo presto al Dios, este mi constante andar acá y allá no haciendo otra cosa sino confortaros, a jóvenes y a viejos, a no preocuparse por el cuerpo ni por la riqueza, ni antes ni con mayor celo que el que tenéis para el alma, para que ella mejore en lo posible; diciendo que a los ciudadanos y a la ciudad la virtud no proviene de la riqueza, pero sí la riqueza y todo otro bien de la virtud. Y agregaré: atenienses. . . aunque me absolváis o no me absolváis, yo no haré otra cosa distinta, ni aun en el caso de que tuviese que morir muchas veces (PLATON, Apología, XVII, 29-30).

[Por este su concepto de la filosofía y de la enseñanza como misión sagrada, que debe ser cumplida aun al precio de la vida, Sócrates se opone a los sofistas, pan quienes la actividad educativa es un arte y una función utilitaria o profesional. Así, pues, aunque alejándose de los filósofos naturalistas por el objeto de la investigación, Sócrates retorna a su tradición, en lo que se refiere al valor religioso atribuido al culto de la ciencia, considerado como iniciación a cosas sagradas y purificación espiritual].

2. El conocimiento interior: a) conócete a ti mismo. — Díme, Eutidemo, ¿has estado alguna vez en Delfos? —En dos ocasiones—. ¿Has notado, en no sé qué parte del templo, la inscripción: conócete a ti mismo? —Yo sí. —Ahora bien, ¿no has prestado ninguna atención a esa inscripción, o bien la has grabado en tu mente y te has vuelto hacia tí mismo para examinar lo que eres?. . . —En verdad, no me he preocupado en absoluto, pues creía saberlo perfectamente, y apenas si podría conocer otra cosa, si no me conociera a mí mismo—. Pero de estos dos, ¿quién te parece que se conoce a sí mismo: el que sólo sabe su propio nombre, o aquél que se ha examinado como examina a un caballo quien desea comprarlo. . ., o sea que se ha examinado en qué condiciones se halla con respecto al oficio al que está destinado el hombre, y que ha conocido sus propias fuerzas? (JENOFONTE, Memorab., IV, 2).

La vida sin examen es indigna de un hombre (PLAT., Apol., XXVIII).

[El "conócete a ti mismo" era, en la inscripción de Delfos, una advertencia dirigida al hombre, para incitarlo a reconocer los límites de la naturaleza humana 7 a no aspirar a cosas divinas ("nada en exceso"), pues seria insolente no tolerada por los dioses. Ésta era también la advertencia esencial de los Siete Sabios y Tales. Pero Sócrates llega después de un desarrollo de la filosofía, es decir, de indagaciones sobre las cosas divinas eternas, y en éstas pone el valor de la vida, la purificación del espíritu y la propia misión. Pero aún le queda un rasgo importante de la antigua advertencia de la limitación humana: la conciencia de la seriedad y gravedad de los problemas, que impide toda presunción de saber fácil y se afirma como conciencia inicial de la propia ignorancia (Véase más adelante, párrafo d)].

b) el conocimiento, condición de sabiduría y de virtud. — No (podría) consentir nunca que un hombre, que no tiene conocimiento de sí mismo, pudiera ser sabio. Pues hasta llegaría a afirmar que precisamente en esto consiste la sabiduría, en el conocerse a sí mismo, y estoy conforme con aquél que en Delfos escribió la famosa frase (PLAT., Carmides, 164).

¿Qué, pues? ¿Podremos saber nunca cuál es el arte que convierte a cada uno en mejor, mientras ignoremos qué es lo que somos nosotros mismos? —Imposible—. . . Entonces, hasta que no nos conozcamos a nosotros mismos y no seamos sabios, ¿podremos saber jamás qué es lo bueno que nos pertenece y qué lo malo? (PLAT., Alcib. prim., 128 y 133).

c) El método de la introspección. — ¿Es, acaso, cosa fácil conocerse a sí mismo, y fue hombre de poco valor quien escribió este precepto sobre el templo de Apolo, o bien es cosa difícil y no accesible a todos? Vamos, ¡ánimo!, ¿de qué manera podría descubrirse este sí mismo?. . . ¿Qué es el hombre? — No sé decirlo. —Pero tú sabes decir que es aquél que se sirve de su cuerpo. —Sí—. ¿Y quién se sirve del cuerpo, sino el alma?. . . Conocer el alma, pues, nos ordena, quien nos ordena: conócete a ti mismo. —Así parece—.

Ahora bien, ¿cómo podremos conocerla del modo más claro?. . . Procura tú también. Si (la inscripción de Delfos) hubiese dicho al ojo, como a un hombre, para aconsejarlo: mírate a ti mismo, ¿cómo y a qué crees que lo exhortara? ¿Quizás a mirar aquello, mirando a lo cual, el ojo podría verse a sí mismo?. . . Evidentemente, pues, a mirarse en un espejo o cosa semejante. —Justamente—. Ahora bien, ¿no hay también algo semejante en (otro) ojo, en el cual nosotros podamos mirar? — Ciertamente—. Un ojo, pues, si quiere verse a sí mismo, es preciso que mire en un ojo, primero en aquella parte del ojo, en la que reside la virtud del ojo que, precisamente, es la vista. . . Ahora bien, también el alma, si quiere conocerse a sí misma, ¿no necesita, quizá, que mire en un alma, y sobre todo en aquella parte de ella en la que reside la virtud del alma, la sabiduría? Y quien mire en ella y conozca todo su ser divino, podrá conocerse a sí mismo, sobre todo, de esta manera (PLAT., Alcib. primero, 1, 129, 130, 132-3).

[Por medio del parangón con el ojo, PLATÓN tiende aquí hacia el método indirecto de la autoobservación, que te encuentra más claramente explicado en las Magna moralia, de escuela aristotélica; "de la misma manera que cuando queremos ver nuestro propio rostro, lo vemos mirando en un espejo, así cuando queremos conocernos a nosotros mismos, nos podremos conocer mirando en el amigo, porque el amigo es, por decirlo así, un otro yo" (c., 15, 1213)].

d) el primer resultado: la docta ignorancia (conciencia de los problemas). — Querefonte (vosotros lo conocéis) . . . habiendo ido en una ocasión a Delfos, osó interrogar al oráculo. . . si había alguien más sabio que yo. Respondió la Pitia: ninguno. . . Entonces, oyendo tales palabras, pensé: ¿Qué es lo que dice el Dios? ¿Qué se oculta en sus palabras?; porque yo no tengo conciencia, ni mucha ni poca, de ser sabio. ¿Qué dice, entonces, afirmando que soy sapientísimo? Y durante mucho tiempo permanecí dudando de lo que Él quisiese decir. Después, fatigosamente, comencé a investigar de la manera siguiente. Fui a visitar a uno de aquellos que parecen sabios, y me dije a mí mismo: Ahora, desmentiré el vaticinio, y demostraré al oráculo que éste es más sabio que yo: y tú en cambio, dijiste que soy yo (más sabio). Y he aquí lo que me sucedió. Habiéndome puesto a conversar con él, me pareció que este hombre, aunque bien parecía sabio a muchos otros hombres, y especialmente a él mismo, pero que en realidad no lo era. Y traté de demostrárselo: tú crees ser sabio, pero no lo eres. . . Habiéndome ido, comencé a razonar, y me dije así: yo soy más sabio que este hombre, pues, por lo que me parece, ninguno de nosotros dos sabe nada bueno ni bello, pero éste cree saber, y no sabe; yo no sé, pero tampoco creo saber. Y parece que por esta pequeñez soy más sabio yo, pues no creo saber lo que no sé (PLATÓN, Apol., V-VI).

Me parece ver una especie más grande y peligrosa y bien definida de la ignorancia, que tiene (por sí sola) un peso igual al de todas las otras partes de ella. —¿Cuál?— Aquélla que no sabe y cree saber, pues a causa de ésta, corremos el riesgo de que nos sucedan a todos nosotros los despropósitos que cometemos con la inteligencia (PLAT. Sofista, 229).

[El conocimiento de la propia ignorancia no es, para Sócrates, la conclusión final del filosofar, sino su momento inicial Y preparatorio. Para dar este conocimiento, emplea, justamente, la refutación, que purga y libera el espíritu de los errores: después de lo cual el espíritu se encuentra dispuesto a engendrar la verdad, estimulado por la mayéutica (Véase el capitulo siguiente)].

II. EL MÉTODO SOCRÁTICO

Doble aspecto de la ironía: la refutación y la mayéutica

1. Motivos del doble procedimiento. — Y me sucedió que buscando a los mayormente reputados, me pareció que eran menos sabios que los otros, y aquellos que lo parecían poco, eran más sabios (PLATÓN, Apol. VII).

2. La refutación: a) su característica. — He ahí, ¡por Hércules!, la acostumbrada ironía de Sócrates. Y yo bien sabía esto, y se lo predije a ellos, que tú no habrías querido responder, sino que te habrías servido de la ironía, y si alguien te interrogara lo habrías hecho todo, menos responder. . . Sí, sí, lo creo. . . (vosotros hacéis) de manera que Sócrates obre como le es habitual: de no responder él mismo, y en cambio, cuando otro responde, tomar su discurso y refutarlo. . . He aquí la sabiduría de Sócrates (PLAT., Republ., lib. I, XI-XII, 337-38).

b) su función de liberación del espíritu. — A algunos. .. les parece que se debe considerar que toda ignorancia es involuntaria, y que nadie quisiera aprender nunca aquello en lo cual se creyera ya sabio, y (por eso) la forma de educación admonitoria, obtendría muy poco provecho con mucha fatiga. —Esta es una opinión justa—.

Así, cuando alguien cree decir algo bueno sobre un argumento cualquiera, y no dice nada, ellos lo interrogan sobre eso; después, estas opiniones. . . uniéndolas con razonamientos, las colocan las unas junto a las otras y reuniéndolas de esta manera, demuestran que están en contradicción consigo mismo, sobre el mismo argumento, bajo la misma referencia y en el mismo sentido . . Y aquellos, observando esto, se irritan consigo mismos y se hacen afables con los otros, y de esta manera se liberan de grandes y duras opiniones, por aquella liberación. . . que es la más segura para quien la experimenta. Pues, hijo mío, los que los purgan, piensan como están habituados a pensar los médicos del cuerpo, los cuales no creen que éste pueda beneficiarse de los alimentos que ingiere, si antes no ha expelido lo que lo perjudica en su interior. . . Precisamente éstos se han convencido de lo mismo para el alma, es decir, que ésta no podrá beneficiarse con la enseñanza, antes de que otros, refutando y conduciendo al refutado a experimentar vergüenza, deseche las opiniones que le impedían aprender, y lo presente puro y convencido de saber sólo lo que en verdad sabe, y nada más (PLAT., Sofista, 230).

[El empleo de la refutación para la liberación del espíritu, es derivación eleática. SÓCRATES la toma de Zenón de Elea, que es el creador de la misma. Cfr. PROCLO, IN Parm., I, 7: "Zenón. . . refutaba a aquellos que afirmaban la multiplicidad de los entes, purificando su pensamiento de la inclinación a lo múltiple: pues la refutación es también una purificación y una liberación de la Ignorancia y un encaminamiento hacia la verdad". Pero Zenón no hacía sino aplicar al método de la investigación esa exigencia de la purificación espiritual que ya la mística pitagórica quería satisfacer con la filosofía, buscando en ésta el mejor camino de liberación de las almas del error, del pecado y de la condena al ciclo del nacimiento. La verosimilitud de que tal idea religiosa pudiese haber sido acogida por SÓCRATES, está confirmada por el hecho de que Platón vuelve a afirmarla en el Menón, en el Fedón, en el Fedro].

c) preparación a la investigación: la duda metódica y su eficacia estimulante. — Antes de conocerte, Sócrates, he oído decir, que tú no haces sino crear dificultades, a ti y a los demás, como consecuencia de sembrar dudas, en ti y en los demás. . . Me recuerdas al magullado pez torpedo; pues, si alguien se le acerca y lo toca, súbitamente lo hace entorpecer. Y siento que, verdaderamente, tú has provocado en mí semejante efecto. . . que realmente se me ha adormecido el alma y el cuerpo y ya no sé más qué responderte. . . —Si el torpedo adormece a los demás porque él mismo es torpe, yo me asemejo a él: si no, no; porque no es que yo tenga la certeza y suscite dudas a los demás; sino que yo, teniendo mayores dudas que los demás, los hago dudar también a ellos. Y volviendo a la virtud, yo no sé lo que es; tal vez lo sabías tú antes de encontrarte conmigo; ahora te has convertido en igual a uno que no sabe. . . Observa ahora . . antes él (el esclavo), creía saber y respondía osado, como alguien que sabe, y no lo

detenía ni la menor sombra de duda; ahora, en cambio, duda; no sabe y no cree saber. —Dices verdad—. Pero, ¿no sabe más ahora que antes? —Así me parece—. Y tornándolo dubitativo, y entorpeciéndole como si fuese yo un pez torpedo, ¿le he acarreado algún mal? —Me parece que no—. Más bien me parece que lo hemos colocado en el camino para que halle la solución por su propia cuenta, porque ahora que no sabe, podrá buscar con alegría; pero entonces, ligeramente, en presencia de muchos y durante muchas veces, jactanciosamente, habría afirmado, creyendo decirlo bien, que un cuadrado doble debe tener su lado de doble longitud. —Efectivamente— ¿Piensas tú que se habría puesto a investigar y a aprender esto que él pensaba saber ya, si antes no dudaba, habiéndose hecho consciente de su ignorancia y si no lo incitaba el deseo? —No me parece—. ¡De manera, pues, que el entorpecimiento lo ha beneficiado! —Así me parece—. (PLAT., Menón, XIII. XVIII, 80-84). 3. La mayéutica. — Y ¿no has oído decir que soy hijo de una partera muy hábil y seria, Fenareta? —Sí, lo he oído decir—. Y ¿has oído, también, que yo me ocupo igualmente del mismo arte? —Eso no—. Pues bien, debes saber que es así. . . Reflexiona en la condición de la partera, y comprenderás más fácilmente lo que quiero decir. Sabes que ninguna de ellas asiste a las parturientas, cuando ella misma se encuentra en cinta o parturienta, sino únicamente cuando no se halla en estado de dar a luz. . . ¿Y no es natural y necesario que a las mujeres grávidas las ausculten mejor las parteras que las otras? —Ciertamente—. Y las parteras tienen también medicinas y pueden, por medio de cantilenas, excitar los esfuerzos del parto y hacerlos, si quieren, dóciles, y aliviar a las que tienen un parto muy penoso, y hacer abortar cuando sobreviene un aborto prematuro. —así es, efectivamente—. Ahora bien, todo mi arte de obstétrico es semejante a ese en lo demás, pero difiere en que se aplica a los hombres y no a las mujeres, y se relaciona con sus almas parturientas y no con los cuerpos. Sobre todo, en nuestro arte hay la siguiente particularidad: que se puede averiguar por todo medio, si el pensamiento del joven va a dar a luz alguna cosa fantástica o falsa, o algo genuino y verdadero. Pues, lo mismo que a las parteras, me sucede lo siguiente: yo soy estéril de sabiduría, y lo que me han reprochado muchos, que interrogo a los demás, pero que después yo no respondo nada sobre nada, por falta de sabiduría, en verdad puede reprochárseme. Y la causa es la siguiente: que el Dios me constriñe a obrar como obstétrico, pero me veta dar a luz. Y yo, pues, no soy sabio, ni puedo ostentar ningún descubrimiento mío, engendrado por mi alma. Pero los que me frecuentan, al principio parecen (algunos también en todo) ignorantes, pero después, alcanzando familiaridad, como asistidos por el dios, obtienen un provecho admirablemente grande, tal como les parece a ellos mismos y a los demás. Y sin embargo, es evidente que nada han aprendido nunca de mí, sino que ellos han encontrado por sí mismos, muchas y bellas cosas, que ya poseían . . Y es verdad que mis familiares pasan justamente por el mismo estado de las parturientas, porque sienten los dolores del parto y están llenos de angustia, día y noche, aún mayores que las de aquéllas. Pero mi arte puede suscitar y hacer desaparecer prontamente estas angustias. . Confíate, entonces, a mí, como a hijo de partera y obstétrico yo mismo, y a las preguntas que te haré trata de responder de la manera en que eres capaz. Y si después, examinando alguna de las cosas que tú digas, la juzgo imaginaria y no verdadera, y por ello la aparto y la desecho, no te ofendas, como hacen las primerizas con los hijitos. (PLAT., Teetetos, 148-151).

[Después de realizado el interrogatorio y la refutación de Teetetos:] ¿Ahora, querido mío, estamos todavía grávidos y sentimos las angustias del parto, en torno a la ciencia, o hemos dado a luz todo? —¡Por Zeus, por tu intermedio he dicho más cosas de las que contenía dentro de mí!— Ahora bien, todas estas cosas, ¿nos dice, acaso, mi arte de obstétrico, que estén engendradas en el vacío y sean indignas de crianza? —Cierto—. Y por eso, si en el porvenir intentaras estar grávido de otro, Teetetos, cuando llegues a estarlo, en virtud del examen cumplido ahora, te hallarás lleno de cosas mejores, y si en cambio, te encuentras vacío, serás menos grave para tus compañeros y más dócil, no imaginando (pues te has convertido en sabio) saber lo que no sabes (ibíd., 210).

Presta atención ahora cómo responde, buscando conmigo, y cómo en verdad hallará . . y yo no hago sino interrogarlo; yo no le enseño. Abre bien los ojos, para ver si me sorprendes enseñándole y mostrándole algo, en lugar de interrogarlo sobre lo que por sí mismo piensa. . . Por lo tanto realmente posee ciencias si la extrae de sí mismo interrogándolo, y sin que nadie le enseñe (PLAT., Menón, 84-85).

[En estos pasajes, es evidente la ironía socrática, junto a la seriedad de las convicciones expresadas. Sócrates finge ser capaz únicamente de actuar de obstétrico, pero incapaz de concebir por cuenta propia (es decir, sólo capaz de interrogar, pero no de enseñar nada), pero, en cierto momento, su interlocutor declara haber dicho más cosas de las que llevaba dentro de sí, reconociendo que Sócrates, con sus preguntas, le ha inspirado y comunicado nuevas ideas, pero sin haber dado apariencia de ello. Pero, por otra parte, Sócrates afirma seriamente que sus interlocutores han vuelto a encontrar por si

mismos, conocimientos que ya poseían sin saberlo: pues es una profunda convicción suya, que los conocimientos que nosotros hallamos, los hallamos justamente porque los poseíamos dentro de nosotros mismos. E1 alma, de origen y naturaleza divina, descubre en sí misma la sabiduría oculta que le viene de su naturaleza y propio origen: la mayéutica es posible y eficaz en cuanto las almas, a las que se aplica, ya están llenas y grávidas de un saber originario. Se prepara y se delinea así la teoría platónica de la reminiscencia: conocer es recordar, es decir, reconocer lo que el alma tiene en sí, por haberlo contemplado antes de venir a habitar el cuerpo].

III. EL OBJETO DE LA INVESTIGACIÓN = LO UNIVERSAL

1. La desconfianza en la investigación física. — Asombrábase de que no se viese claramente que a los hombres les es imposible descifrar problemas semejantes, pues los mismos que más se jactan de saber razonar sobre el asunto no están de acuerdo entre ellos, sino que se conducen los unos con respecto a los otros de la misma manera en que lo hacen los locos. . . Algunos creen que el ser es uno sólo; otros que es una pluralidad infinita; algunos que todo se halla en movimiento perpetuo; otros que nunca se mueve nada; quienes que todo nace y muere; aquellos que nunca nace ni muere nada (JENOF., Memor., I, 1).

2. La investigación moral. — Razonaba siempre sobre las cosas humanas, indagando qué es la piedad, y qué la impiedad, lo bello, lo feo, lo justo y lo injusto, en qué consiste la sabiduría y en qué la locura; qué es la fortaleza y la vileza; qué es el Estado y qué el hombre de Estado. Y así, de muchas cosas más, de las que juzgaba que quien posee esos conocimientos, es un hombre libre, y el que carece de ellos, se encuentra en estado de esclavitud (Memor., I, 1).

3. Lo universal (esencia) inmanente en las cosas, verdadero objeto de ciencia. — Sócrates no se ocupaba de la naturaleza, y trataba sólo las cosas morales, y en éstas buscaba lo universal y tenía puesto su pensamiento, ante todo, en la definición (ARISTOT. Metaf., I, 6, 987).

Muy razonablemente, él buscaba las esencias (el qué cosa es), pues trataba de razonar, y la esencia de las cosas es el principio de los razonamientos (Metaf., XIII, 4, 1078).

La exigencia de la investigación de lo universal. — Yo iba en busca de una sola virtud, y he aquí que encuentro un enjambre. Y tomando esta imagen del enjambre, si te pregunto: ¿Cuál es la naturaleza de las abejas? me responderás que hay muchas abejas y de múltiple! especies. Pero si. . . te pregunto después: ¿qué es esto por lo cual las abejas no difieren entre ellas y son todas abejas?. . . E igualmente las virtudes, pues a pesar de que son muchas y de muchas especies, sin embargo brilla en todas ellas una misma idea, por la cual son virtudes. . . Suponte que alguien te preguntara: ¿qué es la figura?. . . nosotros nos encontramos siempre con muchas cosas, pero yo no deseo esto, pues estas múltiples figuras, aunque contrarias entre ellas, tú. . . dices que todas son figuras; yo quiero saber lo siguiente: ¿qué es lo que tú llamas figuras? ¿No comprendes que yo busco lo que hay de igual en lo redondo y en lo recto, y en todas las demás figuras que tú dices? (PLAT., Men., 72-75).

4. La inducción y la definición. — Dos son las cosas que se pueden atribuir con todo derecho a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones de lo universal: y éstas se refieren, las dos, al principio de la ciencia (Metaf., XIII, 4, 1078).

[Entonces, la ciencia, para Sócrates, es siempre y únicamente ciencia de lo universal, permanente: de lo individual mudable, sólo se da opinión. Pero él, tratando de constituir una ciencia de conceptos, con su método prepara la doctrina de Platón: si, en efecto, sólo el conocimiento de los conceptos es verdadero conocimiento, será verdadera realidad, únicamente el objeto de estos conceptos, se decir, el mundo de las Ideas eternas].

IV. CONOCER Y OBRAR — CIENCIA Y VIRTUD

1. La identidad de la virtud con la ciencia. — Sócrates creía que las virtudes fuesen razón, sosteniendo que todas constituían ciencia. . . y afirmaba a todo trance, apelando a la razón, que (donde hay ciencia) no puede faltar dominio de sí mismo, pues ningún hombre de juicio obra contrariamente a lo mejor, sino que lo hace por ignorancia (ARISTÓT., Et. nicom., VI, 13, 1145 y VII, 1146).

[La identidad de la ciencia y de la virtud, afirmada por Sócrates, exige, para ser comprendida, que se recuerde la función atribuida a la ciencia por el pitagorismo, que la consideraba camino de purificación espiritual y de liberación del pecado. Esta idea, que Platón vuelve a afirmar en el Menón, en el Fedón, en el Fedro, no debe haber permanecido extraña a Sócrates, como parece por el valor religioso que le atribuye a la función del filósofo, y por la función de purgación espiritual que atribuye a

la refutación del error. Su ética, entonces, ya no puede considerarse más exclusivamente intelectualista, porque el aparente intelectualismo está inspirado en un misticismo profundo].

2. Del conocimiento a la convicción, de la convicción a la acción. — Quien sabe la manera en que se debe honrar a los dioses, no juzgará ciertamente que convenga hacerlo de modo diverso de lo que sabe. —No, en verdad—. . . . ¿Y crees tú, que quien sepa qué es lo que se debe hacer, pueda juzgar que le conviene no hacerlo? —No lo creo—. ¿Y conoces a alguien que haga cosas diversas de las que juzga que debe hacer? —No—. Aquellos, entonces, que saben lo que las leyes ordenan con referencia a los hombres, realizan lo justo. —Sin duda. . . —. Por lo tanto, definiremos rectamente como a justos, a los que saben lo que las leyes ordenan con referencia a los hombres (JENOF., Memor., IV, 6).

3. El error de la opinión común: la fuerza de las pasiones y del saber. — La mayor parte de los hombres tiene, respecto de la ciencia; una opinión de este género: que no tiene fuerza activa, eficiente, y que no podría dirigir ni ser soberana; y no sólo piensan que ella se encuentra en semejantes condiciones, sino que también, a menudo, aun estando la ciencia presente en el alma de un hombre, no es la ciencia la que domina y reina, sino algo distinto, ya sea la impulsividad, ora el placer, ora el dolor, o tal vez el amor, a menudo el temor, juzgando en todo y por todo a la ciencia como a un siervo que es arrastrado por los demás impulsos en todas direcciones. Ahora, pues, ¿tú también opinas semejante cosa respecto a ella, o bien dices que la ciencia es una bella cosa, capaz de dominar al hombre, por lo cual, si uno conoce lo que es el bien y lo que es ¿el mal, no podrá ser superado por nada ni obrar de manera distinta a lo que la ciencia le ordene, sino que basta la sola sabiduría para socorrer al hombre? (PLAT., Protág., 352.)

4. Ninguno peca voluntariamente: la culpa es error por ignorancia. — Casi creo que ninguno de entre los hombres sabios admite que algún hombre cometa jamás pecado voluntariamente, ni voluntariamente lleve a cabo acciones malas y malvadas, sino que saben bien que todos los que cometen acciones feas y malvadas, lo hacen a su pesar. (Protág., 345). Ninguno que sepa o crea que haya cosas mejores de las que él hace, y que sean posibles para él, continúa haciendo éstas, teniendo la posibilidad de cosas mejores; y el dejarse vencer por sí mismo, no puede ser sino ignorancia, ni el lograr vencerse a sí mismo, no puede ser sino sabiduría. . . ¿Y qué?, ¿acaso no afirmáis vosotros que la ignorancia es algo semejante a esto: tener falsa opinión y engañarse sobre argumentos de mucha importancia? ¿Qué otra cosa decía yo: sino que ninguno va voluntariamente al encuentro de los males, ni de lo que considera como mal? (Protág., 358).

5. Elementos contrarios a la ética intelectualista:

a) La existencia de una disposición preliminar: negativa (impulsividad o intemperancia), y positiva (dominio de si y temperancia) . — A quien es dominado por los placeres del cuerpo y convertido en impotente para hacer lo que es mejor, ¿lo consideras tú libre? —De ninguna manera. . . —¿Y te parece que los intemperantes se hallan solamente impedidos de hacer las cosas mejores, o también constreñidos a cometer las más innobles?. . . Entonces los intemperantes sirven a la peor de las esclavitudes. —Así me parece. —¿Y no te parece que la intemperancia aleja a los hombres de la sabiduría, que es el máximo de los bienes, y los arroja hacia su contrario?. .. ¿Qué diferencia existe entre el intemperante y el animal más incapaz de ciencia?. . . Sólo a los temperantes es dado ver lo mejor que hay en cada cosa, y, distinguiendo las cosas de acuerdo a su género, escoger las buenas y abstenerse de las malas (JENOF., Memor., IV, 5).

b) Posibilidad de la conversión del bueno en malo, y permanente maldad del malo. — Así el hombre bueno, a veces, puede convertirse en malo, por causa de la edad y del cansancio, o de enfermedad, o de otros casos —porque sólo ésta puede ser la condición mala: quedar privado de la sabiduría—; en cambio, el hombre malo no podría convertirse nunca en malo, pues ya lo es (PLAT., Protág., 345).

c) La elección de los discípulos. — Mi demonio me impide conversar con algunos; con otros, en cambio, me lo permite (PLAT., Teetetos, 151).

A muchos él (el demonio) los rechaza, y a éstos no les sería posible obtener ninguna ventaja en conversar conmigo, por lo cual, ni a mí mismo me es permitido conversar con ellos; con muchos no me impide conversar, pero ellos no aprovechan nada de la conversación. Aquellos a los cuales el poder del demonio los favorece en la conversación, son éstos, que como tú lo has apercibido, obtienen inmediatamente gran provecho (Teagetes, 129).

[Quedan distinguidos así tres tipos de disposición espiritual congénita: 1) absolutamente negativa, que se revela por una repulsión instintiva inmediata; 2) neutra o indiferente, que se manifiesta

por una falta de interés, determinando el fracaso de todo esfuerzo educativo; 3) favorable, que se declara por la atracción reciproca o simpatía entre maestro y discípulo, y confiere toda su eficacia a la obra educativa].

d) ¿Conciliación de la ciencia con la culpa? — Estoy deseando vivamente examinar el punto señalado ahora, si son mejores los que pecan voluntariamente o los que lo hacen involuntariamente. . . En todas las artes y ciencias, es (la capacidad) superior la que sabe hacer voluntariamente el mal y lo feo, y equivocarse, mientras que la peor incurre en esto involuntariamente Entonces, ¿será mejor quien realiza el mal y peca voluntariamente, o quien lo comete sin quererlo? —¡Sería enorme, oh Sócrates!. . . —Pero, más bien, me parece consecuencia de todo lo que se ha dicho. . . ¿No nos pareció, tal vez, que el alma, cuanto más capaz y sabia, es tanto mejor y que se halla en mejores condiciones para hacer ambas cosas,; el bien y el mal, en cada acción? Por eso, es propio del hombre bueno hacer el mal voluntariamente, y del malo, involuntariamente, si el bueno es el que tiene el alma buena. . . —No puedo concederte esto, Sócrates. . . —Ni yo a mí mismo. Hipias, pero, sin embargo, se concluye necesariamente del razonamiento hecho (PLAT., Hipias menor, 373-5).

[Entre el explícito testimonio de ARISTÓTELES, y estos motivos de PLATÓN Y JENOFONTE, hay evidente contraste. ¿Superable? Quizá para el n. a), en el cual la rebeldía al dominio de sí mismo, y por ello, a 1a sabiduría, puede interpretarse como condición inicial eliminable; no para el n. c) en el cual ella aparecería como disposición congénita ineliminable. Superable, es cierto, para el n. b) en el que la perversión de los buenos está subordinada a la pérdida de la ciencia, y no entra, por consecuencia, en el ámbito < el pecado voluntario del n. d). Pero es necesario advertir que Sócrates, al declarar su repugnancia a la conclusión, insiste en decir que deriva de las premisas establecidas, que se hallan precisamente, en la afirmación de HIPIAS (365-6), que "los embusteros son capaces, inteligentes y sabios en lo que mienten": SÓCRATES, con la reducción al absurdo quiere demostrar que a quien realiza el mal no puede atribuírsele sabiduría e inteligencia, pues éstas no son habilidades parciales, sino que constituyen una virtud unitaria y completa de todo el espíritu (cfr. n. sig.). Con esto se diferencian los conocimientos y habilidades parciales de la sabiduría e inteligencia, que constituyen un hábito unitario y sistemático de todo el espíritu, E1 espíritu purificado por la ciencia en su unidad y totalidad, no es más capaz de error y de pecado, sino por sobrevenir de las condiciones patológicas de las que habla el n. b].

6. Unidad e identidad de las virtudes entre ellas y con el saber. — Explícame con precisión lo siguiente: si la virtud es algo único y la justicia, la sabiduría y la santidad constituyen sus partes, o bien éstas, que acabo de nombrar, son todos nombres de una misma cosa, que es única. —Pero, Sócrates, es bien fácil responder a esto, que las que tú dices son partes de la virtud, que es una sola. . . —¿Y cada una de estas partes es distinta a las demás? —Sí. —¿Y cada una tiene también su función propia como las partes del rostro? En efecto, no es el ojo como el oído, ni su función es la misma, ni de las otras partes alguna es igual a las otras ni por su función ni por lo demás. Así, pues, ¿tampoco las partes de la virtud son iguales la una a la otra, ni en sí ni en la propia función?. . . —Ciertamente, es así. . . — Entonces, ¿la santidad no es una cosa justa ni la justicia una cosa santa. . . sino aquélla injusta y ésta impía? ¿Qué responderemos? Yo, por mi parte, diré que la justicia es santa y que la santidad es justa. . . ¿Y existe algo a lo que denominas locura? —Sí. —¿Y la sabiduría no es todo lo contrario de esa cosa? —Me parece que sí (dijo). —Pero, cuando los hombres obran recta y útilmente; ¿te parecen ser sabios, obrando así, o al contrario? —Me parecen sabios. —Ahora bien, ¿no son sabios por sabiduría? — Efectivamente. —Luego. . . para cada uno de los contrarios, ¿hay un solo contrario y no más? — Consciente en ello. — Por consiguiente, ciencia tanto la justicia, como la sabiduría y el valor y cualquiera otra (virtud). PLAT., Protág., 329-30, 332, 361).

La virtud y la vida pública. — Luego, como primera cosa, tienes el deber de conquistar la virtud, tú y todo aquel que deba tomar la dirección y el cuidado no sólo de sus cosas, sino de la ciudad y de los asuntos de ésta. —Dices la verdad—. Por consecuencia, no debes procurar licencias y arbitrios en hacer lo que deseas, para ti y para la ciudad, sino justicia y sabiduría (Plat. Alcib. prim., 134).

Conquista de la virtud, solo con estudio y asiduo esfuerzo — Es una locura creer que sin maestros suficientes, no se puede lograr habilidad en las artes más vulgares, y que la habilidad en regirse a si mismo y a los demás, que es oficio V tanta gravedad, se consiga por los hombres de por sí y por casualidad afortunada. Siguiendo semejante concepto, quien desea obtener de la ciudad el permiso para ejercer la profesión de médico . . debía comenzar a hablar así: "Atenienses, nunca he aprendido de nadie la medicina, ni he buscado jamás tener a un médico como maestro. . . Esto no obstante,

nombradme vuestro médico: trataré de aprender el arte mediante la práctica, experimentando sobre vosotros". (JENOF., Memorab., IV, 2).

V. EL BIEN.

1. El bien vivir (eupraxia): identidad de virtud y felicidad. — ¿Ignoras que a ningún hombre del mundo le concedería sobre mí el derecho a afirmar que ha vivido mejor ni más alegremente? Pues, según mi parecer, viven óptimamente los que se estudian para hallar el mejor modo de llegar a ser óptimos, y viven muy felices los que tienen más viva la conciencia de su continuo mejoramiento (JENOF., Mem., IV, 8).

[La expresión griega "bien vivir" (eu prattein, eupraxia) que significa conjuntamente "hacer bien" y "estar bien", identifica en si la virtud con la felicidad. Este concepto, característico de los griegos, se aplica particularmente al sabio que, a través de la contemplación de lo verdadero y del bien, se purifica espiritualmente y se eleva al estado divino, de bienaventurado (ólbios, mákar) según la calificación que, sobre las huellas de los órficos y de los pitagóricos, ya Píndaro aplicaba a los iniciados en los misterios, y Epicarmo y Eurípides aplicaban a los cultores de lo bello, del bien y de la ciencia. Semejante concepción del estado y destino del filósofo, se transmite después a Platón, Aristóteles, Epicuro. La identidad entre el perfeccionamiento espiritual y el acercamiento al estado divino, se encuentra afirmada por Sócrates en otro pasaje de los Memorables (I, 6), referido más adelante, en el n. 3 b. También este documenta la inspiración religiosa de la ética socrática].

La independencia de las situaciones exteriores en el bastarse a sí mismo. — El hombre que ha puesto sólo en sí mismo todo lo que lleve a la felicidad o próximo a ella, y no permanece dependiente de la condición de los demás, de manera que su situación sea obligada a oscilar según la buena o mala situación de aquellos, éste se halla preparado para la vida óptima; éste es sabio, valeroso y prudente. (PLAT., Menexeno, XX, 248).

El vivir bien y el tener fortuna. — Interrogado en una ocasión, sobre cuál le parecía la mejor finalidad para el hombre, Sócrates repuso: el bien vivir. Interrogado todavía si también creía que la buena fortuna fuese la finalidad del hombre respondió: creo que la fortuna y la acción son dos cosas contrarias, pues hallar lo que nos convenga sin buscarlo, lo llamo buena fortuna; en cambio, lograr éxito en una empresa, por medio del estudio y del ejercicio, lo considero bien vivir, y los que de esto se preocupan, me parece que viven bien (Memor., III, 9).

[Obsérvese lo que he dicho poco más arriba sobre la expresión "bien vivir"].

La sabiduría y la fortuna. — La sabiduría, en cada caso, produce la buena fortuna de los hombres, pues nadie ciertamente, puede equivocarse nunca por sabiduría, sino que necesariamente, hace el bien y logra sus fines, pues entonces no sería sabiduría . Quien posee la sabiduría, no necesita la buena fortuna En el empleo de los bienes antes nombrados (riqueza, salud, belleza), ¿es la ciencia o alguna otra cosa la que nos guía y dirige la acción hacia su justo empleo? —La ciencia (dijo). —Entonces, la ciencia, no sólo prepara para los hombres la buena fortuna, sino también el buen empleo de todo lo que poseen y hagan. (PLAT., Eutid., 280, S).

2. La visión común del bien (utilitaria): la virtud es ciencia (de medida) aun aceptando la opinión común. — La mayor parte de los hombres . dicen que muchos, aun conociendo lo mejor y pudiendo seguirlo, no quieren hacerlo, sino que hacen todo lo contrario . . vencidos por el placer o el dolor o por otro de los impulsos que acabamos de nombrar Y si preguntáramos: ¿bajo que aspectos consideráis malas estas cosas? Creemos que no responderán sino que son males, no por los placeres que producen en e! momento, sino por las consecuencias posteriores de enfermedades u otras desdichas que acarrean. . . Y si viceversa, les preguntáramos: ¡Oh, hombres!, vosotros decís, por otra parte, que existen bienes molestos;. . ¿los llamáis bienes, justamente por esto, porque en el primer momento causan graves dolores y sufrimientos, o porque producen con el tiempo salud y bienestar del cuerpo, salvación de la ciudad y dominio sobre los otros y riquezas? . Luego, creéis que el mal es un dolor y el placer es un bien, porque el mismo gozar decís que a veces es un mal, cuando nos priva de placeres mayores de los que lleva en sí o nos prepara dolores mayores que los placeres que procura. . . y ora llamáis bien al mismo sufrir, cuando preserva de dolores mayores de los que en él hay, o prepara placeres mayores que los dolores. . . Pues si pesaras placeres contra placeres, habría que tomar siempre los mayores y más numerosos; si dolores con dolores, los más pequeños y en menor número; si placeres con dolores, cuando los dolores son superados por los placeres, o los vecinos por los alejados, o los alejados por los próximos, se deberá cumplir la acción que presente tales condiciones; si en cambio, los placeres son superados por los dolores, no se deberá hacer. ¿Se podría decir de otra manera, hombres? Sé que no se

podría responder de otra manera. . . Por lo cual si el vivir bien, para nosotros consiste en lo siguiente: en hacer y tomar las medidas mayores, y huir y no hacer las pequeñas, ¿cuál nos parecerá la salvación de nuestra vida?. . . ¿No parece, acaso, que sea ante todo, medida del exceso y del defecto y búsqueda de igualdad entre los términos? —Necesariamente—. Puesto que es medida, pues, debe ser arte y ciencia. . . Y así debéis convenir que quien peca en la elección de los placeres y dolores, es decir, de los bienes y de los males, yerra por falta de ciencia. . . Y sabed también vosotros, que la acción equivocada por falta de ciencia, se cumple por ignorancia (PLAT., Protág., 352-7).

[Esta ciencia de cálculo y de medida (utilitarismo) está demostrada como necesaria, pues, partiendo de la premisa de que el vivir bien consiste en conseguir la mayor suma de placeres: que es la opinión más difundida entre el vulgo. Pero, en cambio, la visión propia de Sócrates, es de que aquél consiste en el continuo convertirse en mejor (cfr., arriba, n. 1) y en contribuir al mejoramiento de los demás (cfr. abajo, n. 3). Sin embargo, de frente a la común visión utilitarista, Sócrates demuestra que es preciso una medida, que es ciencia, y que el obrar bien, beneficia siempre y el obrar mal lleva en sí su propio castigo].

La sanción intrínseca a las leyes naturales (divinas). — ¿Conoces, Hipias, leyes no escritas?. . . ¿Quién crees, pues, que haya establecido estas leyes? —Yo, por mi parte, creo que las han establecido los dioses. . . Algunos las infringen.— Pero sufren una pena quienes infringen las leyes establecidas por los dioses, una pena a la que ningún hombre le es dado huir de ella; mientras que, en cambio, infringiendo las leyes establecidas por los hombres, algunos escapan a la pena y a los castigos. . . —¿Y cuál es la pena de la que no es posible huir, por las relaciones incestuosas entre padres e hijos?— La más grave que se pueda imaginar: . . . engendrar hijos mal formados. . . — En verdad, se asemeja a cosa divina, que las mismas leyes contengan en si penas para quienes las infrinjan y violen (JENOF., Memor., IV, 4).

3. La visión filosófica del bien (idealista): a) la libertad espiritual en el dominio de sí mismo. — ¿Crees tú que la libertad constituye una cosa bella y sublime, no sólo para la ciudad, sino también para el hombre? —Es cierto, la más bella y la más sublime. —Ahora bien, ¿juzgas libre a quien se halla dominado por los placeres del cuerpo o convertido en impotente para hacer lo mejor? —De ninguna manera —¿Y te parece o no que los intemperantes sólo se hallen impedidos de hacer las cosas mejores o también constreñidos a cometer las cosas más innobles? —No se encuentran menos constreñidos a éstas que impedidos para aquéllas. —¿Y qué especie de amos estimas tú a los que impiden hacer lo mejor y constriñen a lo peor? —De la peor especie posible. —¿Y a cuál consideras la peor esclavitud? —Creo que la que se sufre bajo los peores amos. —Entonces, los intemperantes sirven a la peor de las esclavitudes (JENOF., Memor., IV, 5).

b) La liberación de las necesidades y el perfeccionamiento propio y el de los demás. — Si yo no soy esclavo del vientre, del sueño o de la lujuria, crees, acaso, que su causa primera sea otra que ésta: que conozco otros placeres más suaves que aquellos, placeres que me alegran no solamente con la satisfacción del momento, lino con la esperanza que me ofrecen de obtener un perpetuo provecho? . . . ¿De qué otra fuente crees que provenga tanto placer, sino del sentirse transformado en mejor y del contribuir al mejoramiento de los amigos?. . . Ahora bien, este es el pensamiento que llena mi vida. . . Tú fincas la felicidad en las delicias y en el lujo; yo, en cambio, pienso que el no tener ninguna necesidad es cosa divina, y tener lo menos posible es lo que más se acerca a lo divino: ahora bien: lo divino es lo óptimo, y lo que más se acerca a lo divino es lo que más se acerca a lo óptimo (JENOF., Memor., I, 6).

[De esta concepción del bien, le deriva a Sócrates el sentimiento de su misión, que debe cumplir aun con el precio de tu vida. Pero, justamente porque en el cumplimiento de esta misión, la conciencia del mejoramiento propio está ligada a la conciencia de contribuir al mejoramiento de los demás, Sócrates debe purgar a los otros espíritus con la refutación, antes de conducirlos, con la mayéutica, al reconocimiento de lo verdadero y del bien. Su condición es la que PLATÓN, en la alegoría de la caverna (Rep., VII), representa en la persona de quien haya visto el sol iluminador de la realidad, y trata después de transfundir en sus compañeros de prisión en la caverna oscura, el conocimiento de lo verdadero que ha conquistado].

c) Pasaje a la moral desinteresada: el amor como elevación espiritual. — De todas estas bellas y felices ciencias, yo nada sé, aunque quisiera saber; pero digo siempre, por expresarme así, que me encuentro en condición de no saber nada, fuera de una pequeña ciencia: la del amor. Pero en ésta puedo jactarme de ser más profundo que todos los hombres que me han precedido y los de nuestro tiempo (Teagetes, 128).

Si tú quisieses que un amigo tuyo se preocupara de tus cosas, ¿qué harías? —Yo me preocuparía primero de las de él. . . —¿Y si quisieras obtener que te acogiera como huésped?. . . —Primero lo acogería yo a él. . . —Y tú, entonces. . . ponte a la obra de hacer más bueno a ese hombre. . . —Pero, ¿si yo hiciese eso y él no se transformara en más bueno? —Y ¿qué otro peligro corres, sino el de demostrar que tú eres hombre de bien y amoroso hacia tu hermano, y él, en cambio, hombre de mal corazón e indigno de los beneficios? (JENOF- Memor.. II, 3).

4. Condena de la injusticia (mal): a) porque convierte en peor al que la recibe. — Tú deseas un complemento a la definición dada al comienzo, al decir que es justo hacer bien al amigo y daño al enemigo; ahora a esto debe agregarse que es justo hacer bien al amigo que es bueno, y daño al enemigo que es malo. —Exactamente; me parece que así está bien dicho. —De modo que, es propio del hombre justo hacer daño a un hombre cualquiera. —Cierto (dijo), a los malvados y a los enemigos es necesario hacerles daño. —Pero, los caballos que son dañados, ¿se transforman en mejores o en peores? —En peores. , . —Y los hombres, amigo, ¿no diremos de ellos, acaso, que cuando son dañados se convierten en peores en la virtud propia del hombre? —Ciertamente. —Y la justicia, ¿no es una virtud humana? —Necesariamente. —De manera, pues, que los hombres dañados y perjudicados, necesariamente se han de convertir en más injustos. —Así parece, en efecto. —Pero ¿pueden los justos hacer injustos a los demás con la justicia, o, en suma, pueden los buenos con la virtud (convertir a los demás en) malos?. . . —No, eso es imposible. . . —Luego, Polemarco, no es obra del justo hacer daño ni a un amigo ni a ningún otro, sino de su contrario, del injusto (PLAT., Repúbl, I, 335).

b) Porque mancha al que la cumple. — Por lo tanto, no se debe cometer injusticia de ninguna manera. —No. —Ni aun quien ha recibido injusticia, puede, como cree generalmente la gente, cometerla a su vez, ya que, pues, de ningún modo puede hacerse injusticia. —Parece que no. —Y, de acuerdo a lo que dice la gente, ¿es justo o no, devolver mal por mal? —No, con seguridad. —Porque el hacer mal a los demás, no difiere en nada de la injusticia. —Dices la verdad. —De manera, pues, que no se debe devolver a nadie injusticia por injusticia, mal por mal, cualquiera que sea la injuria que hayas recibido. —No. —Mira, Critón, yo bien sé que son y serán pocos los que lo entienden así. . . Por mi parte, hace mucho que lo he pensado así y también lo pienso en el presente (PLAT., Critón, X, 49).

Por consiguiente el vicio del alma es el más feo de todos, pues supera a los otros no sólo por el dolor que produce, sino también por un daño que excede toda magnitud, y por un mal horrendo, si debemos atenernos a tu razonamiento (PLAT., Gorgias, 477).

En cuanto al mío, que ya muchas veces ha sido dicho, nada impide repetirlo; niego que sea vergonzoso ser injustamente abofeteado, o herido en el cuerpo, o robado; pero más feo y malvado es abofetearme y herirme injustamente, a mi y a mis cosas, y robarme y hacerme esclavo y violar mi casa: en suma, cualquier acto injusto dirigido en contra mío y en contra de las cosas que yo poseo, es más feo y malvado para quien comete la injusticia, que para mi que soy su víctima (ibíd., 508).

Pues bien, ¿tú desearías más bien recibir injusticia que cometerla? —Verdaderamente, no quisiera ni una cosa ni la otra; pero, si me encontrara obligado (a elegir entre) cometer o recibir injusticia, elegiría, más bien, el recibirla, que el cometerla (ibid., 469).

1. La inviolabilidad formal de las leyes (el cuasi contrato) y su modificabilidad material. — Dirían entonces las leyes: ¿fue éste entre tú y nosotros, Sócrates, el pacto concluido? Cuando cada ateniense haya alcanzado la edad de ser ciudadano, y haya logrado conocimiento de las costumbres de la ciudad y de nosotras, las Leyes ninguna de nosotras, Leyes, le veta e impide que él se aleje si está descontento de nosotras y de la ciudad Por eso, si uno de vosotros permanece aquí él, decimos, con los hechos, se ha obligado ya hacia nosotras a hacer lo que le ordenamos O eres tu sabio que no sabes que lo que la patria ordena, se debe hacer voluntariamente y en guerra o en los tribunales, en cualquier parte donde se está, hay que hacer lo que dice la patria, o a lo sumo, ti lo que ella exige no nos parece justo, persuadirla con dulces maneras; pero no es cosa santa emplear u violencia (PLAT., Critón, 51s.).

[Por «tas razones Sócrates, condenado a muerte, rehúsa huir de la cárcel y afronta la ejecución de la condena].

2. La legalidad contra la violencia. — ¿En qué consisten la violencia y la ilegalidad, Pericles? ¿No es tal vez, cuando el más fuerte obliga al más débil no con la persuasión, sino con la violencia, a hacer lo que le place a él? —así me parece, efectivamente. . . —Por lo tanto, me parece que es violencia antes que ley todo lo que alguien obliga a hacer a los otros, sin haberlos persuadido, ya sea bajo la forma de ley, sea de cualquier otra manera. . . —No hay duda alguna (JENOF., Memor., I, 2).

3. La ley y la verdad. — ¿Qué es la ley?. . . Puede ser que lo que tú pides, la ley, sea, en general, lo siguiente: lo que ha sido decreto por el Estado. . . ¿Y qué? ¿No se dan decreto: buenos y decretos malos? —Sí, ciertamente. —Pero la ley no puede ser mala. —Es claro que no. —De manera pues, que no está bien responder simplemente que la ley es decreto del Estado. —No me parece. —Pues no convendría aceptar como ley un mal decreto. —En verdad, no . —Y si la ley es una sentencia, ¿no es claro que no pudiendo ser una mala sentencia, debe ser buena? —Cierto.— Pero, ¿cuál es la sentencia buena? ¿No es acaso la verdadera? —Sin duda.— ¿Y la sentencia verdadera no es un descubrimiento del ser? —Sí. —De modo que la ley quiere ser un descubrimiento del ser. —Y entonces, Sócrates, ¿cómo es que siendo la ley un descubrimiento del ser, no tengamos siempre las mismas leyes sobre los mismos objetos?. .. —Si los hombres no tienen siempre las mismas leyes, como parece, es que no siempre la ley logra descubrir lo que desea: es decir, el ser (Minos, 313-315).

5. Pasaje a la religión: los dioses y la conducta humana. — Los dioses saben todo, ya sea lo que se dice, ya sea lo que se hace o lo que se delibera ocultamente, pues se hallan presentes en todas partes y dan a los hombres indicaciones sobre todas las cosas humanas. (JENOF., Memorab., I, 1).

VI. EL ALMA Y Dios.

1. El alma: naturaleza divina e inmortalidad (principio de vida y contemplación de lo inteligible). — Pero ciertamente, si algo de la naturaleza humana participa de lo divino, es indudablemente el alma. (JENOF., Memorabl., IV, 3).

Dios ha infundido en el hombre lo que éste tiene de más grande y mejor: el alma (Memorab., I, 2).

Nunca he podido convencerme de que el alma, hasta que permanece en un cuerpo mortal, viva, y cuando se ha separado de él, muera, pues, antes bien, veo que los cuerpos mortales se conservan vivos mientras el alma permanece en ellos. Ni tampoco de que el alma pueda quedar privada de intelecto cuando se ha separado del cuerpo, que no posee intelecto, tampoco he logrado convencerme de ello; sino, más bien, que, cuando esa Inteligencia, sincera y pura, se ha separado (del cuerpo), entonces la razón quiere que sea más intelectual que nunca (JENOF., Cirop., VIII, 7).

[En estos testimonios de JENOFONTE es necesario destacar los siguientes puntos: 1) que para Sócrates el alma participa de la naturaleza divina y le viene al hombre de Dios; 2) que su vida no depende del cuerpo, sino que, al contrario, la vida del cuerpo depende del alma; 3) pero que por la unión con el cuerpo, se ofusca la pureza del alma, y que en cambio, se reconquista con la liberación del cuerpo. Así también Jenofonte atribuye a Sócrates concepciones místicas afines a las que PLATÓN le hace expresar en el Fedón, o sea, que confirma que, sobre estos puntos, él se acercaba al misticismo órfico-pitagórico].

2. Dios: inteligencia omnipresente, omnisciente, omnipotente. — ¿Crees poseer en ti algo inteligente, y que en ninguna otra parte se encuentra inteligencia? Y tú sabes, también. . . que los elementos que en tanta cantidad entran en la composición de la naturaleza, sólo entran en pequeña parte en la composición de tu cuerpo. Ahora bien, ¿cómo puedes creer que la inteligencia la has obtenido por obra de un afortunado azar, sin que se encontrara en alguna otra parte, y que por lo tanto estas moles inmensas y esta infinita multitud de cosas, se hallan dispuestas en tal bello orden por obra de una fuerza estúpida y ciega? Observa cómo tu inteligencia, estando en el cuerpo, lo gobierna como quiere. Es necesario creer entonces que también la inteligencia que está en el todo, dispone de cada cosa de acuerdo a su voluntad. Y es capaz de proveer para todas las cosas juntas. . . Dios es tan grande y poderoso que puede, al mismo tiempo, ver y oír todo, estar presente en todas partes y velar también por todo (JENOF., Memorab., I, 4).

3. Invisibilidad de Dios: se revela únicamente en las obras. — Ese Dios que dirige y mantiene en orden el mundo. . . sólo es visible para nosotros en las obras inmensas que realiza, pero permanece invisible para nosotros en todo lo que establece en su concierto interior (Memor., IV, 3).

4. La prueba de la existencia de Dios, derivada de la finalidad del mundo. — ¿De las cosas en las que no se advierten indicios del fin para el que han sido creadas, cuáles juzgas obras del azar y cuáles producto de una inteligencia? —Es razonable decir que son obra de una inteligencia las que tienden a un fin útil. —Ahora bien, ¿no te parece que Aquel que ha hecho los hombres desde el principio, les ha dado los órganos de los sentidos para su utilidad: los ojos para ver las cosas visibles, los oídos para oír los sonidos? . . No te parece una obra de providencia, que los ojos, siendo tan delicados estén provistos de párpados, como puertas que se abren cuando necesitan mirar, y se cierran en el sueño? ¿Y a fin de que ni los vientos puedan dañarlos, tienen pestañas dispuestas como empalizadas, y las cejas como

techo por encima de los ojos, para desviar de ellos el sudor de la frente? Todas estas cosas, hechas así providencialmente, ¿puedes dudar de que sean obra del azar o de una inteligencia? (JENOF., Memorab., I, 4).

[Cfr también en PLATÓN, FEDÓN, 97-98, la crítica de Sócrates a Anaxágoras por que no se ha servido de la Mente, introducida para explicar la génesis del universo, para una explicación finalista del cosmos].

CAPÍTULO III - LAS ESCUELAS SOCRÁTICAS MENORES

[Se les denomina Socráticos menores, por oposición al mayor de entre todos (PLATÓN) , a todos los discípulos de SÓCRATES que son recordados en la historia de la filosofía, o como testimonios y fuentes para la reconstrucción del pensamiento del maestro (JENOFONTE), o como fundadores de escuelas, que desarrollan en varios sentidos los gérmenes contenidos en el socratismo, enlazándolo con otras doctrinas.

Las direcciones en que se desarrolla la enseñanza de Sócrates en estas escuelas, son tres: 1) del sensualismo fenomenista o hedonista: escuela cirenaica, fundada por ARISTIPO (que también sufre la influencia de PROTÁGORAS) ; 2) del materialismo individualista y antihedonista: escuela cínica, fundada por ANTÍSTENES (que había sentido también la acción de GORGIAS); 3) del idealismo rígido: escuela megárica (fundada por EUCLIDES), que enlaza la doctrina de SÓCRATES con el eleatismo.

Afín a esta última es también la escuela de Elis, fundada por FEDÓN y transportada después a Eretria por MENEDEMO (escuela de Eretria), de la que omitimos dar más amplias noticias por su escasa importancia].

I. LA ESCUELA CIRENAICA.

[Fundador: ARISTIPO de Cirene (que ha vivido, quizás, hacia el 360 a. C.), el refinado (como lo llama PLATÓN). Después de su hija ARETA y su sobrino ARISTIPO EL JOVEN, la escuela se divide en tres ramas con TEODORO EL ATEO, HEGESIAS, el consejero de la muerte, y ANNÍCERIS (flor. 300-280).

1. El interés cognoscitivo, reconocido sólo en relación con la práctica de la vida. — Parece, según algunos, que también los cirenaicos abrazasen sólo la parte moral, y rechazaran la física y la lógica porque no cooperan a la vida feliz. Pero, según algunos, vuelven nuevamente a ellas, pues dividen la ética en (cinco partes):

1) de los objetos que hay que desear y de los que hay que huir;

2) de las sensaciones; 3) de las acciones; 4) de las causas, y, finalmente, 5) de las demostraciones. Pues, de éstas (subdivisiones) la consideración de las causas forma parte, dicen, de la física, y la de las demostraciones, debe incluirse como una parte de la lógica. (SEXTO EMPÍRICO, Adv. math., VII, 11).

[Cfr. SÉNECA, Ep. 89, 12; quien casi con las misma) palabras, explica que]: "también ellos vuelven a introducir, por otra vía, lo que querían alejar".

Único interés cognoscitivo; la valoración. — En las matemáticas no se dan demostraciones del porqué de lo mejor y de lo peor, antes bien, ninguno recuerda ninguna de estas cosas. Por lo que algunos sofistas, como Aristipo, las despreciaban; pues en las otras artes, aun en las manuales (como en las de los edificios, D en las del calzado) u explica porqué cada cosa es mejor o peor que las demás, pero en las matemáticas no se habla ninguna palabra de bienes o de males. (ARISTÓTELES, Metafísica, III, 2, 996).

2. Teoría del conocimiento: sensualismo y fenomenismo. — Los cirenaicos dicen, pues, que el único criterio de verdad son las sensaciones, y que sólo ellas se aprehenden y son veraces, pero no es posible aprehender ninguno de los objetos que producen las sensaciones ni se hallan nunca exentos de engaño. Dicen que, efectivamente, puede afirmarse sin mentira e irrefutablemente, que vemos lo blanco o sentimos lo dulce, pero que no es posible que pueda mostrarse que el objeto que produce las sensaciones es blanco o dulce. Pero, es verosímil que la sensación de blanco se derive de algo no-blanco, y la de dulce de algo no-dulce. Así, efectivamente, quien tiene la vista oscurecida o sufre de ictericia, ve todo de color amarillo, y quien tiene los ojos inflamados percibe los objetos coloreados de rojo, y distingue doble quien comprime sus ojos, y el loco ve dos Tebas [1] e imagina doble el sol. Y en todos estos casos es verdad que todos ellos vean dichas cosas como amarillas, rojas o dobles, pero, en cambio, parece falso afirmar que el objeto que produce esas sensaciones, sea amarillo, rojo o doble. De la misma manera, es muy verosímil que nosotros no podamos aprehender sino nuestras propias sensaciones. . . Ahora, si por fenómenos (lo que aparece) entendemos nuestras impresiones, todos los fenómenos deben considerarse verdaderos y percibidos: pero si por el contrario, llamamos fenómenos a las causas productoras de las impresiones, todos los fenómenos son falaces e imposibles de aprehender.

[1] Cfr. EURIPIDES, *Bacantes,* 918.

En efecto, la impresión que se produce en nosotros, no nos revela nada más que a ella misma. Por lo que, en verdad, sólo se aparece la sensación, y lo que se halla fuera y produce la sensación, existe, quizá, pero no se nos aparece. Y por eso ninguno se engaña sobre las sensaciones propias; sobre lo que subyace y se encuentra afuera, todos nos equivocamos: y aquéllas se aprehenden y esto es inaferrable, permaneciendo totalmente impotente el alma para conocerlo, por los lugares, las distancias, los movimientos, los cambios y muchas otras causas. (SEXTO EMPÍRICO, Adv. math., VII, 191-195).

I. Todo es movimiento, relatividad y fenómeno: los objetos reducidos a grupos de sensaciones. — Existen algunos más refinados, de los que te develaré los misterios. El principio. . . es el siguiente: que todo es movimiento v nada fuera de él. Y hay dos especies de movimiento, infinita cada una en multitud, teniendo una la capacidad de obrar, la otra de recibir. De su recíproco acompañamiento y fricción se engendran hijos infinitos en número, pero gemelos: lo sensible y la sensación, siempre coincidente y engendrada con lo sensible. Las sensaciones, entonces, tienen para nosotros los siguientes nombres: visiones, audiciones, olores, impresión de frío y de calor, placeres y dolores, deseos y temores, y otras, infinitas las innominadas, muchísimas las nominadas. El género sensible, por su parte, nace junto con cada una de éstas: con las visiones de cada especie, los colores de cada especie, e igualmente con las audiciones, los sonidos de la misma especie, y así, con las otras sensaciones, los otros sensibles que se engendran, como congéneres. . . Y del mismo modo, se debe suponer que cada uno, por sí mismo, no es nada. . . sino que todos se engendran en el recíproco acompañamiento y en todas maneras, por efecto del movimiento; pues no puede pensarse, en absoluto, que el agente y el paciente, cada ano por propia cuenta, sean algo (separadamente) . Ya que e! agente no es nada antes de encontrarse con el paciente, ni el paciente antes de entrar en contacto con el agente, y el que es agente encontrándose con uno, en cambio, entrando en contacto con otro aparece como paciente. De allí que, por todo eso,. . . Dada es por sí mismo una cosa, sino que siempre se engendra por algo, y el ser se debe eliminar de todas partes Y así debe decirse de cada cosa en particular y de muchas reunidas en conjunto: y a una colección dada aplican el nombre de hombre, a otra de piedra o de algún animal o de cualquier especie de seres. (PLATÓN, TEETETOS, XII, 156-7).

II. Nominalismo. — Por ato dicen que no se da criterio de conocimiento común a los hombres, sino que únicamente se establecen nombres comunes en (os juicios. Porque todos (los hombres) en común llaman algo blanco o dulce, pero no tienen común ninguna cosa de blanco o de dulce, pues cada uno aprehende solamente su propia sensación. (SEXTO EMPÍRICO, Adv. Math., VII, 195-6).

3. Consecuencia: la sensación, además de criterio de verdad, es también criterio de la práctica. — Análogamente, a las cosas expresadas respecto a los criterios (de verdad), aparecen también las dichas con respecto a los fines (del obrar), pues las sensaciones se extienden también a los fines . . Las sensaciones son, pues, criterios y fines de todas las cosas: vivimos siguiéndolas, buscando la evidencia y la satisfacción; la evidencia en las otras sensaciones; la satisfacción en el placer. (SEXTO EMPÍRICO, Adv. Math., VII, 199).

4. Placer, dolor, indiferencia: o sea, bien, mal, neutralidad. — Tres (decía Arístipo) son los estados relativos a nuestro temperamento: el uno, por el que sentimos dolor, semejante a la tempestad en el mar; el otro, por el cual sentimos placer, similar a la leve onda, pues el placer es un leve movimiento, comparable a una brisa favorable; el tercero es el estado intermedio, por el que no sentimos ni dolor ni placer, afín a la calma del mar. (ARÍSTOCLES, en EUSEBIO, Praep., ev., XIV, 18, 32). La ausencia del dolor no les parece a ellos placer, como (después) ha sido dicho por Epicuro, ni tampoco la falta del placer dolor. Porque éstos, están ambos en el movimiento, y la ausencia del dolor o del placer no es movimiento, sino algo semejante al estado del durmiente. (DIÓGENES LAERCIO, II, 89).

Critica de Platón: no-movimiento leve o rudo, sino conforme o contrarío a la naturaleza. — Digo, pues, que cuando en los vivientes, se disuelve la armonía, en ese momento se produce conjuntamente la disolución de su naturaleza y la generación del dolor. . . Cuando, al contrario, la armonía vuelve a templarse y retorna a la propia naturaleza, se debe decir que se engendra el placer, (Filebo, XVII, 31-32).

Dicen que las cosas dolorosas, cuyo fin es el dolor, son males, las placenteras, bienes, cuyo fin es el no engañoso placer; las intermedias, ni bienes ni males, cuyo fin no es ni bueno ni malo, es decir, una sensación intermedia entre placer y dolor. (SEXTO EMPÍRICO, Adv. Math., VII, 199).

5. El placer actual es bien y fin. — Arístipo, acogiendo la sensación placentera, decía que ésta es el fin y que en ella consiste la felicidad, y que sólo ella es actual. (ATHEN., XII, 544).

El hecho de que desde niños buscamos instintivamente el placer, y consiguiéndolo no buscamos nada más, y de nada huimos tanto como del dolor, contrario a aquél, confirma que el placer es fin. (DiÓGENES LAERCIO, II, 88).

Y él es atractivo para todos los animales; en cambio, el dolor es repulsivo. (Id., 87).

[Cfr. la crítica de PLATÓN]: El primero (sitio al placer) no: ni aun si todos los bueyes y caballos y todas las demás bestias lo afirmasen siguiendo detrás del gozar. (Filebo, XLII. 67].

6. Diferencia entre placer y felicidad. — A ellos les parece que difiere el placer de la felicidad. Porque el fin es el placer particular; la felicidad es el sistema de los placeres particulares, a los que se suman también los pasados y futuros. Y el placer particular es por sí mismo deseable, pero la felicidad no lo es por sí misma, sino por los placeres particulares. (DiÓGENES LAERCIO, II, 87-88).

7. El placer efectivo está en el movimiento en acto y no en su imagen mental. — Pero afirman que no se produce el placer ni en el recuerdo ni en la espera de los bienes. . . porque el movimiento del alma se disuelve en el tiempo. (DIÓGENES LAERCIO, II, 89).

No daba valor ni al recuerdo de los goces experimentados en sí mismo en el pasado, ni a la esperanza de los futuros, sino que juzgaba que el bien se halla sólo en el presente, y no estimaba nada en absoluto, el haber gozado o el estar por gozar, el uno porque ya no es más, el otro porque no es todavía y no aparece. (ATHEN., XII, 554.

Consecuencia: no atormentarse con el lamento del recuerdo (pasado) ni con el deseo (futuro): carpe diem. — Efectivamente, gozaba (Arístipo) el placer de las cosas presentes, pero no se fatigaba en la caza del goce de las ausentes. (DIÓGENES LAERCIO, II, 66).

El sabio no se atormenta por la envidia, ni por el deseo, ni por la superstición: todas cosas éstas, que provienen de vana opinión. Basta que uno sea placenteramente afectado por los placeres que le acaecen sucesivamente. (Id., 91).

Arístipo parecía hablar con gran vigor, recomendando de no atormentarse posteriormente por las cosas pasadas, ni con anticipación por las futuras, pues tal actitud es prueba de serenidad y manifestación de inteligencia favorable, y prescribía de tener la inteligencia puesta y dirigida en el hoy, más bien, en el momento del hoy en que cada uno obra y piensa alguna cosa, porque, decía, "sólo el presente es nuestro y no el momento anterior ni el esperado, pues, el uno ya está destruido y el otro no sé si existirá alguna vez. (HELIANO, Var, hist., XIV, 6).

8. Del hedonismo al utilitarismo: reconocimiento de la previsión calculadora y del valor de los medios: a) la prudencia. — Dicen que la prudencia es un bien deseable no por sí mismo, sino por los efectos que de ella derivan. (DIÓGENES LAERCIO, II, 91).

b) Causas desagradables de efectos placenteros: error de oponérseles. — Más duro el sufrir, más grato el gozar. . Pero resulta que, por más que el placer sea deseable en sí mismo, a menudo, sin Embargo, sus causas productoras, siendo molestas, son combatidas; por lo que aparece muy difícil la cosecha de los placeres que forman la felicidad. (Id., 90).

c) La utilidad de los medios para el fin, y necesidad de su uso inteligente. — También las riquezas, aunque sin ser deseables en si mismas, son productoras de placer, (Íd., 92).

Sin embargo, los hombres dejan sus riquezas en herencia a sus hijos, pero no les dejan al mismo tiempo su inteligencia para servirse de ella. (DEMETRIO, De eloc., 296).

d) La educación de los jóvenes con vistas al futuro. — Interrogado Arístipo sobre cuáles son las cosas que deben aprender los jóvenes de bien, respondió: aquellas de las cuales deberán valerse cuando se hayan convertido en hombres. (DiÓGENES LAERCIO, II, 80).

El ejercicio del cuerpo favorece la conquista de la virtud, (íd., 91).

Cuestiones conexas con el pasaje del hedonismo al utilitarismo:

1. Distinciones cualitativas y cuantitativas entre los placeres. — Muy superiores pues, son los placeres corpóreos a los espirituales, y peores los males corpóreos, por lo cual con éstos hasta se castiga a los culpables. (DIÓGENES LAERCIO, II, 90). [Esto desmiente el otro aforismo: "No difiere el placer del placer, ni se da un placer mayor que otro". (Ibid., 87)].

2. Reconocimiento de los placeres espirituales y de su valor. — Afirman que los placeres no provienen de la pura sensación auditiva o visual. En efecto, escuchamos con placer los lamentos de los actores, pero los verdaderos, no. (Diόg. L., II, 90). Ésta es una prueba de mucha importancia para los

Cirenaicos que no es en la vista o en el oído, sino en nuestra mente, en donde experimentamos el goce de las audiciones o visiones. (PLUTARCO, Quaest. conv., V, 1°, 2, 7). No todos los placeres y los dolores espirituales se derivan de placeres y de dolores corpóreos. Efectivamente, por la prosperidad de la patria, se experimenta también una alegría igual a la proporcionada por la propia prosperidad. (DiÓGENES LAERCIO, II, 89).

3. La valoración de los actos diferenciada del reconocimiento del placer en sí, pero considerada de mayor peso por el sabio. — El placer es (en sí mismo) un bien aunque provenga de las cosas más torpes. . . pues aunque una acción sea inconveniente, el placer, tomado en sí mismo, es un bien, y deseable. (Diógenes LAERCIO, 89).

Nada ti por naturaleza justo, honesto o torpe, sino por convención y por costumbre. El hombre sabio no hará, por eso, nada contrario a las leyes penales y a las opiniones establecidas, pues demostrará sabiduría, (íd., 93).

9. Regla de la vida: dominar activamente y no ser dominado por los impulsos. — Poseo pero no soy poseído; pues el dominar los placeres y no dejarse dominar por ellos es cosa óptima, y no el abstenerse de ellos. (Dióg. L., II, 75).

Domina el placer, no quien se abstiene, sino quien sin dejarse arrastrar por él, sabe usar de él. (STOBEO, Flor., 17, 18).

I. Condiciones: 1) Dominio sobre las circunstancias exteriores. — Ahora vuelvo a los preceptos de Aristipo, y me esfuerzo en someter las cosas a mi y no someterme yo a las cosas. (HORACIO, EP., I, 1, 18);

2) Independencia personal. — Creo que hay un camino intermedio, por el cual trato de transitar, es decir, no por el camino del mando ni por el de la servidumbre, sino por el de la libertad, que más que ningún otro conduce a la felicidad. (JENÓF., Memorab., II, 1).

3) La fuerza del carácter. — Interrogado Arístipo ubre cuál fuese la cosa más admirable en la vida, repuso: un hombre justo y mesurado, que encontrándose en medio de muchos malvados no se dejara desviar por ellos. (STOBEO, 37, 25).

II. "Las criticas de Platón: a) Una crítica injusta. — Cómo, ¿no sería absurdo admitir que no existe ningún bien. . . sino en el alma, y en ésta sólo el placer, y en cambio, fortaleza, temperancia, inteligencia o algún otro de los bienes que han sido otorgados al alma, no son tales, enteramente? ¿Y más aún, que a quien no goza sino que siente pena, debe llamársele malvado en cuanto sufre, aunque fuese el mejor de los hombres, y a quien goza, en cambio, cuanto más goza, llamársele sobresaliente en virtud, en el momento en que goza? (Filebo, 55).

b) Una crítica fundada: Estos (pretendidos) temperantes, ¿no se encuentran tal vez en estas condiciones: son temperantes por intemperancia?. . . ya que por temor a privarse de otros placeres y por deseo de poseerlos se abstienen de algunos, dominados como están por éstos otros. Y mientras llaman intemperancia al dejarse dominar por los placeres, sucede que dominan algunos placeres, porque se hallan dominados por otros placeres. He aquí por qué hace poco, se decía que son, en cierta manera, temperantes por intemperancia, (Fedón, XIII, 68-69).

10. Las tres ramificaciones posteriores del cirenaismo: a) TEODORO EL ATEO: LA felicidad como fin, en lugar del placer. — Consideró a la felicidad e infelicidad como fines (sumo bien y sumo mal): la una puesta en la prudencia; la otra, en la estulticia; bienes, la prudencia y la justicia; males, los hábitos contrarios; placer y dolor no son ni lo uno ni lo otro.

La independencia (autarquía) del sabio y la amistad. — Repudiaba la amistad como insubsistente, tanto para los insensatos como para los sabios: pues, para aquellos, la amistad se desvanece por incapacidad para emplearla; los sabios, por su parte, se bastan a sí mismos y no tienen necesidad de amigos.

Individualismo y cosmopolitismo del sabio. — Decía también que la razón quiere que el sabio no se sacrifique por la patria, pues no debe arrojarse la sabiduría en beneficio de los insensatos. Y patria es el mundo. (Dióg. L., II, 98-99).

¿Aceptación del extremismo cínico? — En la ocasión, el sabio cometerá hurtos, adulterios y sacrilegios, pues nada de esto es torpe por naturaleza, cuando se ha desechado la opinión que sobre estas cosas se ha constituido por vínculo de los tontos. (Diόg. L., II, 99).

b) HEGESIAS, EL ACONSEJADOR DE LA MUERTE: la felicidad inalcanzable. — La felicidad es absolutamente imposible, porque el cuerpo se halla afligido por una multitud de males, y el alma sufre y

se turba conjuntamente con el cuerpo, y la fortuna impide casi siempre que se cumpla lo que alimentan nuestras esperanzas: de manera que por todo esto, la felicidad no puede existir.

Indiferencia de todas las cosas en sí mismas: valoración sólo según la disposición subjetiva. — Vida y muerte pueden ser deseadas (igualmente). Nada creían dulce o amargo por su naturaleza; pero, debido a la rareza, a la novedad o a la saciedad, los unos gozan y los otros se sienten oprimidos. Y pobreza y riqueza no tienen absolutamente ningún valor respecto al placer, pues no gozan de diversa manera pobres y ricos. También es igualmente indiferente, respecto a la medida del placer, la esclavitud o la libertad, y la nobleza o el nacimiento oscuro, y la gloria como la infamia. . . Y por más grandes que parezcan los bienes conquistados por alguien, no valen la fatiga que le cuestan.

Conclusión: no buscar los bienes, sino únicamente evitar los males: medio, la indiferencia. — Por ello, el sabio no se entregará tanto a la tarea de buscar bienes, como a la de apartar males, fijándose como fin, el vivir exento de dolores y de aflicciones, lo que puede lograrse por quien permanezca indiferente a las causas del placer.

Indiferencia a la vida. — La vida es un bien a los ojos del insensato; para el hombre sabio es indiferente.

Egocentrismo; pero indulgencia y benevolencia para los demás. — El sabio no realiza ninguna obra sino para sí mismo, pues no estima digno a ninguno así como a sí mismo . . Pero decían que los pecados merecen perdón, pues ninguno peca voluntariamente, sino constreñido por alguna pasión. Y por ello no debe ser odiado, sino educado. (Diόg. L., II, 91-95).

c) ANNICERIS: concepción del fin: atomista, positiva, espiritual. — Los así llamados annicerianos de la escuela cirenaica, afirmaban que no hay fin determinado para toda la vida, sino que hay uno propio para cada acción, pues el placer nace de la acción. Estos cirenaicos repudian la definición epicúrea del placer entendido como remoción del dolor, y la llaman estado de muerte, sino (que dicen) que nosotros gozamos no solamente del placer de los sentidos, sino también de la compañía de los hombres y de su estima. (CLEM., Strom., II, 130. 7).

Revaloración consecuente del altruismo y del sacrificio. — Admitían también la amistad y la gracia y la reverencia hacia los padres y el servir a la patria. Pues si también el sabio tendrá que sufrir alguna molestia, no por ello será menos feliz, aunque le queden pocos placeres. . . Y el amigo no se debe aceptar únicamente por utilidad, ni por volverle las espaldas cuando ya no puede obtenerse ésta; sino también por natural benevolencia, por la cual se deben sufrir dolores también. Y aun quien se fije el placer como fin y sufra al ser privado de él, no obstante lo soporta de buen ánimo por el amigo. (Diόg. L., II, 91).

Importancia de la acción y del hábito (contra la concepción intelectualista). — No basta la razón por si misma para dar confianza a uno y convertirlo en superior a las opiniones vulgares, sino que es necesario que se constituya el hábito, a causa de la mala disposición acrecentada en nosotros por el largo transcurrir del tiempo. (Ibíd.).

II. LA ESCUELA CÍNICA.

[Le derivó el nombre, o del gimnasio del Cinosarges, en el que se reunían, los secuaces de la escuela, o del hecho de que ellos, exaltando la vida natural, buscaban su modelo en los animales y aceptaban como titulo de honor el nombre de perros (Kynes). Por la pobreza de origen o de elección de los secuaces, ésta, fue llamada la filosofía del proletariado griego.

El fundador de la escuela, ANTÍSTENES de Atenas (436-366?), se ligó a SÓCRATES en edad madura, después de haber sido discípulo de GORGIAS; en la conversación de SÓCRATES amaba especialmente su patientiam et duritiam (CICER., De orat., III, 19), que acentuó tanto, hasta hacerse llamar Sócrates enloquecido. Entre sus discípulos, el principal es DIÓGENES de Sinope (413-323?), el más original y popular de los cínicos, de quien son después discípulos CRATES, su mujer HIPARQUIAS y METROCLES. El cinismo prosigue todavía después de haber surgido el estoicismo, pero degenerando con MENEDEMO, MENIPO y otros (siglo III a. C.). Se funde después en el estoicismo, pero resurge como radical exigencia de transmutación de los valores, en los primeros siglos de la era cristiana. De las múltiples obras de ANTÍSTENES, que también mantuvo áspera polémica con PLATÓN, no quedan sino escasos fragmentos. Parece que también DIÓGENES había escrito muchas obras, totalmente perdidas para nosotros].

1. TEORÍA DEL SER Y DEL CONOCER: 1. Sensualismo y materialismo. — Éstos son los que creen que no existe nada fuera de lo que pueden asir bien con las manos, y en cambio, no admiten, entre el

número de las realidades, a los actos, las generaciones y todo lo invisible. —Gente tosca y obstinada, la que nombras, Sócrates. —Efectivamente, hijo mío, entre ellos hay gente muy inculta. (PLAT., Teet., 155).

[Cfr. Sof, 246: Bajan desde el cielo y de lo invisible a la tierra todo, aferrando con las manos rocas y encinas. Aferrándose a cosas rodas de este genero, afirman que existe sólo lo que ofrece apoyo y contacto, definiendo cuerpo y sustancia como una única cosa, y desprecian y no quieren oír a alguien que diga que existe también algo incorpóreo].

2. Individualidad de lo real — negación de las ideas. — ¡Oh, Platón!, el caballo, sí lo veo; pero la equinidad no la veo (frag. de ANTÍSTENES en SIMPL., Categ., 66, b, 45).

Veo al hombre, pero no a la humanidad (Id. en DAVID ARM.. Cat., 68 b).

3. El conocimiento de las cosas reducido a su nombre propio. — Antístenes profesaba una loca opinión, pretendiendo que de ninguna cosa puede decirse algo fuera de su nombre propio, y de cada cosa, un solo nombre. (ARISTÓT., Met., V, 29, 1024).

Cfr. DIÓG., L., VI, 1, 3. Primero Antístenes definió el nombre diciendo: el nombre es lo que expresa lo que es o era.— EPICT., Diss., I, 17, 12: La investigación de los nombres es el principio de la instrucción.

4. Consecuencias: a) imposibilidad de la predicación. — Consideremos ahora de qué proviene el que de vez en vez llamamos una misma cosa con muchos nombres diversos. —¿Cómo sería?, dime un ejemplo. —Hablamos, del hombre, por ejemplo, llamándole con muchos nombres, y atribuyéndole colores, formas, magnitudes, vicios y virtudes, y en todos estos casos y en muchos otros infinitos, no sólo decimos que él es hombre, sino también que es bueno, y así sucesivamente hasta el infinito; y, en el mismo modo, también las otras cosas, y así, aunque suponiendo que cada una sea una, la llamamos múltiple y con muchos nombres. —Dices la verdad—. Por lo que pienso que hemos preparado un buen alimento a los jóvenes y a aquellos ancianos que comienzan tarde a aprender [2] . Porque inmediatamente tienen pronta para cualquiera, la objeción de que es imposible que los múltiples sean uno y lo uno, múltiples. Y gozan al no admitir que se llame bueno al hombre, sino bueno a lo bueno, y hombre al hombre (PLATÓN, Sofista, 251).

b) imposibilidad de contradecir y expresar lo falso. — De esto se derivaría que no es posible contradecir y casi ni siquiera expresar lo falso. (ARISTÓT., Met., V, 29, 1024).

En cambio [añade ARISTÓTELES], de cada cosa no sólo se puede decir el nombre propio, sino también el de otras cosas, a veces falsamente, sin duda, pero (a veces) también verdaderamente (Ibid).

Cfr. PROCLO, in Crat., 37: Antístenes decía que no se puede contradecir. Porque cada palabra (dice) expresa lo verdadero; pues el que habla dice algo, y quien dice algo dice el ser, y quien dice el ser, expresa lo verdadero.

Cfr. también frag. de ANTÍSTENES en STOBEO, Flor., 82, 8: no es necesario, pan hacer desistir a quien contradice, contradecirlo a su vez; es menester instruirlo, porque no se remedia a un loco montando en furor como é1.

c) reducción de la definición a la analogía. — La dificultad que provocaban los secuaces de Antístenes y los igualmente incultos. . ., es de que es imposible definir la esencia de una cosa (porque la definición es un discurso largo), pero, sin embargo es posible enseñar qué es una cosa: por ejemplo, no se puede decir qué cosa es la plata, pero sí que es similar al estaño (ARIST., Metaf., VIII, 1043).

5. Definibilidad solamente de los compuestos, por vía de enumeración de los elementos: indefinibilidad de los elementos primeros. — Así, es posible que haya definición y explicación de alguna sustancia, como por ejemplo de la compuesta, sea sensible o inteligible; pero de los elementos primeros de los que ella consta, no es posible, si, por lo menos, el discurso definitorio debe enunciar algo de una cosa (ARIST., Metaf., VII, 3, 1043).

Creo haber oído decir a alguno, que no se puede dar razón de los primeros elementos (por así decir) de los que estamos compuestos nosotros y cada cosa. Cada uno puede ser nombrado por sí, pero no u puede agregar nada más, ni como es ni como no es, pues debía atribuírsele esencia y no esencia; en cambio, nada debe agregar quien sólo quiere decir una cosa dada por sí misma. Ya que no se puede

[2] Alusión personal al propio Antístenes.

agregar el atributo si mismo, ni aquél, ni sólo, ni esto, ni otros semejantes en gran número. Pues estos atributos, corriendo alrededor, se agregan a todas las cosas, aunque siendo diversos de aquéllas a las que se añaden, y sería necesario, en cambio, si algo pudiese expresarse en sí mismo y tuviese una razón suya propia, que se lo expresase sin todo el resto.

Ahora bien, es imposible que alguno de los primeros elementos se explique con el discurso: el no puede sino ser nombrado, pues sólo tiene el nombre. En cambió los compuestos de éstos (elementos), como están entrelazados entre sí, también sus nombres entrelazados, se convierten en explicación, porque el entretejido de nombres es la esencia de la explicación. Así, los elementos son inexplicables e incognoscibles, sino sólo sensibles, y los complejos, en cambio, cognoscibles, y expresables y pensables con verdadera opinión (PLAT., Teet., 201-2).

II. TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA VIDA: 1. La virtud como fin — concepción activista: en las obras, no en la ciencia. — El fin (del hombre) es vivir según la virtud, como dice Antístenes en su libro Hércules. (Dióg. L., VI, 9, 104). La virtud se basta a sí misma, en lo que respecta a la felicidad, sin tener necesidad de nada más que de la fortaleza de ánimo de Sócrates. Y la virtud consiste en obras y no tiene necesidad de muchos discursos ni de muchas ciencias. (Dióg L., VI, 1, 11).

2. El ejercicio y la conquista de la virtud.—Decía Diógenes que en la vida nada absolutamente se puede hacer bien sin ejercicio: éste, en cambio, lo vence todo. . . Y hay un doble ejercicio: el del cuerpo y el del alma. . . y el uno sin el otro queda imperfecto. . . Y daba pruebas. . .: los artífices en las artes mecánicas y en las otras. . . , los flautistas y los atletas sobresalen cada uno en proporción de la continuidad del propio estudio; y así, si ellos transfirieran el ejercicio también en el campo espiritual, no trabajarían totalmente en rano y sin fin. (Dióg. L., VI, 2, 70-71).

Hércules, personificación de este activismo. — Antístenes demostró con el ejemplo de Hércules que la fatiga es un bien (Dióg. L., VI, I, 2).

DIÓCENES decía que vivía el mismo tipo de vida de Hércules (ibíd,, 2, 71).

3. La acción y la unidad de la virtud. — Dice Antístenes que el sabio, si cumple una acción, obra de acuerdo a toda la virtud íntegra (Schol. lips. ad Iliad., 0, 123).

4. Naturaleza espiritual del bien. — Creo que los hombres tienen su riqueza y su pobreza no en la casa, sino en el alma (ANTISTENES, en JENOF., conv., 4, 34).

5. El bien y la libertad: contra el subyugamiento a los placeres y a los deseos. — Ni subyugados ni dominados por el placer, que es cosa de esclavos, ellos (los cínicos) aman la inmortal reina, la libertad. Ésta los rige, honrada por hábito espiritual, no subyugada por las riquezas, ni estimulada por el deseo de los amores. (CRATES, en CLEM., Strom, II, 413, A).

A semejanza de Hércules, protector de mi escuela, he domado fortísimos atletas y bestias ferocísimas: la pobreza, digo, la ignominia, la ira, el temor, el deseo y el más cruel y engañoso de todos, el placer. (Dióg., en DIÓN CRIS. Or., IX, edic, Arn., I, 105).

Preferiría ser presa de la locura, antes que del placer (ANTÍSTENES, en DIÓG. L., VI, 1, 3).

Si tuviese en mi poder a Afrodita, la asaetearía. . . El amor es, por naturaleza, perversidad, dominados por el cual, los infelices llaman dios a su enfermedad (Id., en CLEM., Strom., II, 406, 6).

Los esclavos sirven a sus amos; los viles sirven a sus deseos (Dióg. L., VI, 66).

Os sucede a vosotros lo mismo que al que montaba un caballo furioso; el caballo, sin dominio, lo arrastraba en su loca carrera, y él no podía descender. Y encontrándole uno y preguntándole ¿hacia dónde vas?, respondió: hacia donde éste quiera, y señaló el caballo desbocado. Y si alguien os preguntase a vosotros: ¿hacia dónde vais?, deberíais responder, si quisierais responder la verdad: hacia donde quieran las pasiones, el placer, la vanagloria, la avidez de ganancia, la cólera, el temor; hacia donde cualquiera otra pasión quisiera arrastrarnos. Porque vosotros no montáis un solo caballo, sino ora éste, ora aquél, y todos desbocados y furiosos (LUCIANO, Cyn.).

6. La liberación de las necesidades: el bastarse a sí mismo (autarquía) ideal del sabio y estado divino. — La necesidad es siempre un mal, y hace peores a las cosas a las que asalta. . . Por el contrario, el no tener necesidades es un signo de superioridad. Observa que los niños tienen más necesidades que los adultos, las mujeres que los hombres, más los enfermos que los sanos. En suma, quien es inferior, tiene más necesidades, y el superior, menos. Por eso los dioses no tienen ninguna, y quien más vecino a los dioses se halla, tiene poquísimas. (LUCIANO, Cyn.).

Según algunos, Diógenes fue el primero que usó el manto doble, para el uso necesario y para dormir en él, e hizo su compañera de la alforja, en la que llevaba la comida, y para satisfacer cualquier necesidad se valía de cualquier lugar. . . Habiendo escrito a alguien para que lo proveyera de una casilla, como aquél tardan hacerlo, tomó por casa un tonel que había en el Metro. .. Viendo en una ocasión a un niño que bebía en la palma de la mano, arrojó el cubilete que llevaba en su alforja, diciendo: un niño me ha vencido en el satisfacerse con poco (Diióg. L., VI, 2, 22-3, y 37).

El sabio se basta a sí mismo (Dióg. L., VI, 11).

Interrogado Antístenes qué utilidad había obtenido de la filosofía, repuso: la de poder estar en compañía de mí mismo (ibíd., 6).

Los hombres buenos son semejantes a los dioses (ibíd., 51).

7. Trasmutación de los valores corrientes. — Yo opongo (decía Diógenes) a la fortuna el valor, a la ley (convención) la naturaleza, a la pasión la razón. (Diog. L., VI, 38).

(Óptimos) los que desprecian riqueza, fama, placer y vida, por estar por encima de sus contrarios, miseria, ignominia, fatiga, muerte (Dióg. en STOB., Flor., 86, 19).

Con el ejercicio, el mismo desprecio del placer se convierte en agradabilísimo, y así como los que están acostumbrados a una vida de placer sienten molestias cuando caen en lo contrario, así, los ejercitados en lo contrario sienten placer en despreciar los placeres (Dióg. L., VI, 2, 71).

Antístenes demostró con el ejemplo de Hércules y de Ciro, que la fatiga es un bien (ibíd., I, 2).

Sólo se deben buscar aquellos placeres que están en el trabajo, no aquellos que están en lugar de la fatiga (ANTÍST., en STOB., Flor, 29, 65).

La ignominia, igual que la fatiga, es un bien (DIÓG. L., VI, 1, II).

8. Rebeldía contra la civilización (artificios y convenciones sociales) y llamado a la naturaleza. — La molicie y toda otra miseria del hombre, son efecto de la civilización. No porque esté desnudo y sus carnes sean tiernas, ni porque no se halle cubierto de pelos como los demás animales, o porque no tenga alas, y no esté revestido de fuertes cueros, el hombre es tan débil, sino por su manera de vivir. En efecto, ¿no tiene temor del frío, miedo del calor, y no huye del uno y del otro? La desnudez no es causa de enfermedades. Las ranas, en efecto, y muchos otros animales más, tienen una estructura más delicada que la del hombre, y se hallan mucho más desnudos que él, y son, sin embargo, resistentes; y no solamente soportan el aire, sino que pueden vivir en el agua fría en pleno invierno. Y. . . en general, en ningún lugar nace un animal que no pueda vivir en él. Y si no, ¿cómo hubiesen podido, de otra manera, conservarse los primeros hombres, que no disponían de fuego ni habitaciones, ni tenían nutrición artificial o natural? Pero, ni tampoco a los hombres sucesivos les benefició mucho la astucia sagaz y el mucho inventar y el mucho esmerarse, pues. . . mientras dirigen sus miradas al placer, por encima de todas las cosas, viven siempre entre trabajos y dolores crecientes Y aquí encuentra su aplicación y su justificación lo que se relata de Prometeo, que ha sido encadenado sobre las rocas y el buitre le devoraba el hígado. Zeus castigó a Prometeo, no ya como dice la leyenda, por el odio que abrigase hacia los hombres o por envidia de alguno de sus bienes, sino porque, descubriendo para ellos y dándoles el fuego, éste les dio, conjuntamente, el principio y la causa de la molicie, del fasto y de la corrupción (DION. CRIS., Orat,. VI, I, 88).

9. El repudio de las leyes positivas y de sus vínculos: negación de la familia, del estado, de la diferencia entre libres y esclavos y entre naciones: cosmopolitismo. — El sabio gobierna, no según las leyes constituidas, sino de acuerdo a la virtud. (ANTÍST., en DIÓG. L., V., 11).

Los hombres, reunidos en ciudades, con el objeto de no permanecer expuestos a las injurias exteriores, por el contrario, se injurian entre ellos y cometen las peores perversidades, como si se hubiesen reunido precisamente para esto (DIÓG. en DION CRIS., Orat., VI, I, 88).

Decía (Diógenes) que deben ser comunes las mujeres. . . y por lo mismo también comunes los hijos (Dióg. L., VI, 72).

Hay quienes creen (los cínicos) que es contrario a la naturaleza tener esclavos. Pues, uno es esclavo y el otro libre sólo por ley (convención), pero por naturaleza no hay ninguna diferencia. Por eso no es justo, pues proviene de la violencia (ARISTÓT., Pol. I,3,1253).

Interrogado Diógenes sobre su lugar de nacimiento: ciudadano del mundo, repuso (Dióg. L., VI, 63).

El único verdadero Estado es el mundo entero (ibíd., 72).

No nos encerremos en Estados y naciones, separados cada uno por las propias leyes, sino que consideremos a todos los hombres como connacionales y conciudadanos, y la vida sea una sola y uno el mundo, como de rebaño criado con la ley común del pasto común (ZENON ESTOICO, Polit., de inspiración cínica: en PLUT., De Alex. vita, I, 6).

El ideal y la acción del cínico. — ¡Oh, hombre de bien!, ¿de qué país eres? —De todo país. —¿Qué quieres decir con ello?— Que soy ciudadano del mundo. —¿De quién eres secuaz?— De Hércules. . . Como Hércules, hago la guerra a los placeres, y., por mi propia cuenta me he librado al oficio de purgar la vida humana. . . Yo soy el libertador de los hombres, el médico de sus pasiones; en suma, soy el profeta de la franqueza y de la verdad. —¡Oh! profeta!. . . ¿de qué modo me instruirás y me dirigirás?— Si te tomo como discípulo, te despojo de la molicie, y te encierro u la pobreza y en este manto. Te obligaré a fatigarte, a cansarte, dormir en tierra, beber agua, nutrirte de cualquier alimento, tal como lo ofrezca la ocasión. Si tienes riquezas y quieres escucharme, las arrojarás al mar. No te preocuparás de tu esposa, de los hijos ni de la patria; no serán ya nada para ti (Luciano, Viter. suctio, 7, 11).

10. Aplicación de la fraternidad humana: trasmutación de los valores: no desdeñar, sino buscar el contacto de los rechazados por la sociedad. — Habiéndosele reprochado en una ocasión (a Antístenes) porque se encontraba en compañía de malvados: también los médicos, repuso, están con los enfermos, pero no se contagian la fiebre. (Dióg. L., VI, 6).

El médico, siendo productor de salud, no ejercita su acción entre los sanos. (Dióg., en STOB., Flor., 13, 25).

[La importancia histórica de esta afirmación resulta de la cfr. con las así idénticas afirmaciones de Cristo: "No son los sanos quienes necesitan el médico, sino los enfermos; yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores" (Evang. de MARCOS II, 17, MATEO, IX, 12, LUCA, V, 31). Los cínicos, al determinar la misión del filósofo y el objeto de ella, se anticipan a la transmutación de los valores que llevará a cabo después el cristianismo, al fijar la misión de la redención y su objeto. Pero ya también el cinismo pretendía ser una especie de redención espiritual: con la diferencia, sin embargo, que él ponía sus miradas únicamente en la vida presente, y el cristianismo en la futura],

III. LA ESCUELA MEGÁRICA

[Fundada por EUCLIDES de Megara, esta escuela se relaciona con el eleatismo, sea por la doctrina del ser (que quiere fundir con la doctrina socrática del bien), sea por el método polémico y la sutileza de la dialéctica (erística), imitando a ZENÓN de Elea. Entre los continuadores de EUCLIDES, se destacan EUCLIDES (que polemizó contra ARISTÓTELES), y, al terminar el siglo IV a. de C., DIODORO CRONOS, ALEXINOS (que por su espíritu polémico fue llamado Elenxinos, o sea refutador) y ESTILPÓN, que fundió las teorías megáricas con las cínicas y ejerció marcada influencia sobre TIMÓN y PIRRÓN, fundadores de la escuela escéptica, la que en su dialéctica denota la acción de los megáricos].

1. Primer momento del idealismo: antítesis entre el ser y el devenir (razón y sensibilidad). — Y ahora veamos a los otros, los amigos de las ideas (los megáricos) . . . Decís que el devenir y el ser están separados y diferenciados, ¿no es verdad? —Sí—. ¿Y decís que nosotros participamos en el mudar. con el cuerpo por medio de las sensaciones, y participamos con el alma, por medio del razonamiento, en ese ser verdadero, que, según afirmáis, permanece siempre en las mismas condiciones y en el mismo modo, mientras que el devenir es ora de un modo, ora de otro? —Efectivamente, así decimos. (PLAT., Sofista, 248).

2. Segundo momento: repudio de los datos de los sentidos: la verdad solamente en la razón — la realidad sólo reconocida a las ideas, negada a la materia y al devenir. — Creen (los eleatas y los megáricos), que las sensaciones y las imágenes sensibles deben repudiarse, y solamente prestar fe a la misma razón (ARISTOCLES, en EUSEB., Praep. evang., XIV, 17, 1).

Por ello, pues, [contra los materialistas] combaten muy cautamente y desde lo alto y casi de un lugar invisible, sosteniendo con vigor que la verdadera sustancia la constituyen ciertas ideas incorpóreas e inteligibles; y a los cuerpos afirmados por los otros y la verdad afirmada por ellos, desmenuzándolos en migajas en sus discursos, los llaman, en lugar de sustancia, generación en continuo fluir. Sobre estos argumentos, perdura siempre una gran batalla entre estas dos direcciones (PLAT., Sofista, 246).

[El método del desmenuzamiento tiende a la negación del devenir, reduciéndolo al absurdo, es decir, demostrando su inconcebibilidad. El devenir (como habla demostrado HERÁCLITO) es pasaje de un opuesto al otro, de la ausencia a la presencia (o viceversa) de una condición o atributo. Ahora bien, para comprender este pasaje, sería necesario encontrar el punto crítico en el cual se cumple; pero, con el

desmenuzamiento, los megáricos demuestran que no hay ningún punto de la línea del devenir en el que se pueda reconocer el cumplimiento de este pasaje. Conclusión: la inadmisibilidad del devenir].

Ejemplos del desmenuzamiento (reducción al absurdo) de la materia y del devenir (multiplicidad).

1. el SORITES de EUBÚLIDES (formación y destrucción de un montón por agregación o sustracción de un grano por vez). — Se valen (los megáricos) de un género de interrogación muy capcioso, que en lógica no se acostumbra a aprobar del todo: cuando se quita o se agrega alguna cosa, brizna por brizna y grado por grado. Lo llaman sorites, porque llegan hasta a formar un montón con la agregación sucesiva de un solo grano (CICER., Acad. II, 49);

2. imposibilidad de distinguir lo poco de lo mucho. — ¿Acaso no es poco 21 ¿Y tal vez también 3? ¿Y quizás éstos sí, pero también 4? Y así hasta los 10: 2 son pocos, y entonces también 10 (DIÓGENES, VII, 82);

3. Imposibilidad de la demolición de un muro. — Un razonamiento de este género, argumentaba también Diodoro (Cronos). Si se deshace un muro, ¿se le deshace cuando los ladrillos están todavía unidos el uno al otro y ajustados, o cuando ya están separados? No se deshace el muro ni cuando están unidos unos a los otros y ajustados, ni cuando ya están separados; entonces, no es posible deshacer un muro (SEXTO EMP., Adv. math., X, 347);

4. el calvo. — Aprovecho esta concesión, y hago como si arrancase uno a uno los pelos de una cola de caballo, y le quito uno, y otro más, hasta que (mi adversario), queda vencido, cogido en la ratonera por el mismo procedimiento empleado para hacer desaparecer el montón (HORACIO, Epist., II, I, 45-47).

[Como a la cola del caballo, as! tampoco convertimos en calva la cabeza de un hombre por arrancarle un cabello; pero extirpando uno a uno los pelos, llegamos a arrancarlos todos. E1 tipo de este razonamiento es siempre el del sorites: imitación de las aporías de ZENÓN de Elea y reducción al absurdo: EUCLIDES, dice DIÓGENES, II, 107, atacaba las demostraciones de los otros, no en las premisas, sino en las conclusiones].

3. Consecuencia de la antítesis entre ser y devenir: el problema de la potencia y del movimiento. — Varios grados de negación: a) la potencialidad (activa y pasiva) excluida del ser (ideas) y concedida sólo al devenir (materia = no ser). — Ahora, este nuevo participar (con el cuerpo en el devenir y con el alma en el ser); ¿qué cosa es que lo aplicáis a los dos? ¿Acaso lo que decíamos hace poco? —¿Qué?— Un padecer o un hacer, derivado de una potencialidad, que surge de entrar en relación una cosa con otra. Quizás, Teetetos, tú no entiendes bien su respuesta, pero yo sí, por el trato habitual que tengo con ellos. —¿Y qué es lo que dicen al respecto?— No consienten en lo que hemos dicho ahora. . . ¿No hemos establecido como definición suficiente del ser lo siguiente: que hay una capacidad de padecer o de hacer, aunque sea mínima? —Sí. —Ahora bien, a esto objetan que el devenir participa, sí, de la potencia del padecer y del hacer, pero dicen que no conviene la potencialidad de ninguna de estas dos cosas al ser. (PLAT., Sofista, 248).

[Contra esta impasibilidad del ser absoluto, polemiza PLATÓN en el mismo lugar del Sofista, 248].

b) negación más radical: también en el mundo fenoménico la potencia es admitida sólo como realidad en acto (consecuente imposibilidad del movimiento y del devenir). — Hay algunos, como los megáricos, que pretenden que no haya potencia sino cuando existe el acto, y que cuando no hay el acto, tampoco hay potencias. Por ejemplo, quien no construye no tiene la potencia de construir así para todo el resto. . . De modo que semejantes razonamientos suprimen el movimiento y el devenir: pues (así) quien se halla en pie, se hallará siempre de pie, y quien se encuentra sentado, siempre estará sentado; pues no le será posible levantarse si se halla sentado, porque le resultará imposible levantarse a quien no tiene la potencia de levantarse. Si, pues, no puede admitirse semejante discurso, es evidente que potencia y acto son cosas diversas; pero estos argumentos hacen de la potencia y del acto la misma cosa; por ello, no es cosa de pequeña importancia lo que intentan suprimir (ARISTÓT., Metaf., IX, 3, 1047),

[Es evidente aquí la derivación de la tesis megárica de la exigencia expresada por MELISOS DE SAMOS: frag. I, citado en el capitulo sobre los ELEATAS. Pero hay aquí también un encaminamiento hacia una crítica del concepto de causa, poniendo de relieve que para existir la causa (como tal) debía existir ya el efecto].

c) De la reducción de lo posible a lo real, se pasa a su reducción a lo necesario: el razonamiento "dominador" de Diodoro Cronos. — Pero volvamos a la famosa polémica de Diodoro, llamada sobre la posibilidad, en la que se investiga el valor que pueda tener lo posible. Diodoro sostiene, pues, que es posible sólo lo que es o que esté por ser real.

Lo que se relaciona con este problema: que nada sucede que no sea necesario, y cualquier cosa posible, o ya es o será (real), y que no hay mayor posibilidad de conversión de lo verdadero a lo falso para las cosas futuras, que para las cosas pasadas: sino que en los hechos cumplidos tal inmutabilidad es evidente, mientras que en algunos de los futuros, por no ser manifiesta, parece que ni aún existe (CICER., De fato, 17).

El discurso dominador parece argumentar por algunas premisas así establecidas: Hay un contraste interno entre estos tres principios: 1) es necesario que cada hecho cumplido sea verdadero; 2) de lo posible no puede provenir lo imposible; 3) también es posible lo que no es ni será verdadero. Percibiendo este contraste, Diodoro se valía de la fuerza persuasiva de los primeros dos principios, para apoyar esta conclusión: nada es posible si ya no es o será verdadero (Epict., Diss., II, 19, 1).

[Interpreta: post eventum, todo acto es necesariamente verdadero (imposibilidad del contrario). Pero si la imposibilidad del contrario, que reconocemos post eventum, fuese precedida de una posibilidad del contrario existente ente eventum, ocurriría que la imposibilidad sucesiva habría nacido de la posibilidad precedente: lo que es contradictorio y absurdo. Por ello sólo es admisible la posibilidad que sea igual a la verdad, o sea a la imposibilidad del contrario, o sea a la necesidad].

Negación paralela de la concebibilidad, posibilidad del movimiento en DIODORO CRONOS. — Se cita también otra argumentación, un poco pesada, de Diodoro Cronos, para probar la no existencia del movimiento, con esto el quiere demostrar que no existe el movimiento en acto, sino sólo el ya cumplido. Y la negación del movimiento en acto, la deduce de su hipótesis de las partículas indivisibles (átomos).

1. En efecto, el cuerpo indivisible debe ser contenido en un espacio indivisible, y por ello no puede moverse ni en éste (porque lo llena, y un móvil exigiría un espacio más grande que ¿1), ni donde no está, porque efectivamente allí no está para poderse mover, en aquel lugar. De ahí que no pueda decirse: se mueve, sino que hay razón en decir: se ha movido —pues, lo que primero ha sido visto aquí, eso mismo se ve ahora en otra parte, lo que no sucedería si no se hubiese movido.

2. Añade después: el móvil está en un lugar, y lo que está en un lugar no se mueve, entonces, el móvil no se mueve.

3. Además, existen dos especies de movimiento: el preponderante y el absoluto: preponderante cuando se mueven la mayoría de las partes del cuerpo y sólo pocas permanecen quietas; absoluto cuando se mueven todas las partes del cuerpo; ahora bien, es evidente que de estos dos movimientos, el preponderante precede al absoluto. Pero, como lo demostraremos, no es posible un movimiento preponderante; luego, no pondrá producirse el absoluto. Supóngase un cuerpo constituido por 3 átomos, 2 en movimientos y 1 quieto, pues el movimiento preponderante exige esto. Entonces, si agregamos a este cuerpo un cuarto átomo quieto, también se producirá todavía el movimiento pues si el cuerpo compuesto de 3 átomos (dos en movimiento y uno en reposo) se mueve, aun añadiendo el cuarto átomo se moverá todavía, porque tienen más fuerza los tres átomos con los cuales se movía primero, que el único átomo añadido. Pero si se mueve el cuerpo compuesto por cuatro átomos, también se moverá el integrado por cinco, pues prevalecerán los cuatro con los cuales ya se movía sobre el quinto agregado. Y si se mueve el compuesto de cinco átomos, se moverá en todos los casos, aunque se agregara un sexto átomo, prevaleciendo los cinco sobre el uno. Y de esta manera, llega Diodoro hasta los 10,000 átomos, demostrando lo insostenible del movimiento preponderante, en el cual 9998 átomos están en reposo y sólo 2 se mueven. Por eso no existe movimiento preponderante. Y si es así, tampoco el movimiento absoluto: de donde se sigue que nada se mueve (SEXTO EMP., Adv. math., X, 85-86, 112-117).

4. Tercer momento: unidad e inmovilidad del ser y negación de lo diverso y del devenir. — Por lo que aquellos estiman que el ser es uno y que lo diverso no existe, y que nada nace ni perece ni se mueve en manera alguna. (ARÍSTOCLES, en Eus., Praep. Ev., XIV, 17).

Consecuencias en la lógica de esta teoría del ser: 1) repudio del procedimiento socrático por analogías, en EUCLIDES. Repudiaba el procedimiento por medio de comparación, diciendo que se constituye o por semejantes o por desemejantes. Y si es por semejantes, conviene, mejor, dirigirse a las cosas mismas que a las que son semejantes; si es por desemejantes, la comparación es superflua (Dióg., II, 107).

2. Negación de la posibilidad de predicar un concepto de otro, — Los filósofos llamados megáricos, aceptando como evidente la proposición de que las cosas de las cuales los discursos son distintos, también lo son ellas, y los distintos están separados el uno del otro, creían demostrar que cada cosa está separada de sí misma. Pues es distinto decir Sócrates músico, que Sócrates blanco, por lo cual también Sócrates estaría separado de si mismo. (SIMPLICIO, Phys., 120, 12).

[Tenemos aquí, en realidad, un ejemplo de la reducción al absurdo, habitual a los megáricos, para demostrar que la unidad del ser es inconciliable con lo diverso. Pero la dificultad, establecida por ellos en nombre de la unidad del ser, se acercaba a la expresada por ANTÍSTENES en su oposición a las ideas (universales) : de ANTÍSTENES, pues, la deriva y toma ESTILPÓN, sobre el cual véase más adelante].

5. Cuarto momento: (confluencia del eleatismo con el socratismo): identidad del Ser uno e inmóvil con el Bien: el mal = no ser. — Unidad de la virtud. — Los megáricos decían que únicamente era Bien, aquello que fuese Uno y semejante e idéntico siempre (CICER., Acad., II, 42, 129).

Este (Euclides) indicaba que el Bien es uno, llamado con muchos nombres: ora sabiduría, ora Dios y otras veces inteligencia, y así sucesivamente. . . Y suprimía lo contrario del Bien, negándole realidad (Dióg., II, 106).

(Afirmaban) los megáricos que las virtudes. . . son una sola, llamada con muchos nombres .. (Dióg., II, 161).

Desviación del megarismo e infiltración de teorías cínicas con Estilpón: 1) negación de las ideas. Estilpón, formidable en la erística, negaba también las ideas, y afirmaba que quien dice hombre dice ninguno, ya que no dice éste o aquél; ¿por qué, en efecto, más bien éste que aquél?, entonces, no éste. Y por otra parte, no es la legumbre esto que mostramos aquí, porque legumbre era diez mil años ha: entonces, esto no es legumbre. (Dióg., II, 119). [Aquí está retomada la polémica de ANTÍSTENES contra PLATÓN],

2. Negación de la predicabilidad recíproca de los conceptos, por su diver-sidad. — Pero es ciertamente de este género el razonamiento de Estilpón. Si de un caballo predicamos el correr, él niega que el predicado tea idéntico al sujeto del cual se predica; pero también el concepto de la esencia del hombre es diverso del de bueno. Y a tu vez, el ser del caballo difiere del ser de quien corre, porque, interrogados sobre la definición de cada uno, no respondemos lo mismo para ambos. Por lo cual se equivocan los que predican lo uno del otro pues si lo bueno es idéntico al hombre, y el correr al caballo, ¿cómo podremos también predicar lo bueno de la comida y de la medicina, y, por otra parte, ¡por Zeus!, también el correr del león y del perro? Y si son diversos, no es correcto decir que el hombre es bueno y que el caballo corre (Plut., ad Colot., 23, 1120 A).

3. La impasibilidad (indiferencia). — Deseas saber si Epicuro tiene razón de reprochar en una de sus cartas, a aquellos que dicen que el sabio se basta a sí mismo y no tiene necesidad de amigos. Epicuro reprocha a Estilpón y a aquellos para quienes el sumo bien les parece un espíritu impasible. . . Entre nosotros (estoicos) y ellos, hay la siguiente diferencia: nuestro sabio vence cualquier malestar, pero lo siente; el de ellos, ni aún lo siente. Nos es común a nosotros y a ellos, que el sabio se basta a si mismo (SÉNECA, epist., I, 9, 1).

LIBRO III - LOS GRANDES SISTEMAS

[Para prevenir del error al que conduce la acostumbrada división en periodos de la filosofía griega, volvemos a advertir que la división tradicional es justa lógicamente y no cronológicamente. A los grandes sistemas de PLATÓN y de ARISTÓTELES (objeto de este libro III), son, efectivamente, contemporáneas las escuelas socráticas menores — incluidas en el libro II, pues permanecen con SÓCRATES en el círculo de un predominio del problema antropológico (gnoseológico Y ético) — y en parte, también, el sistema del materialismo de DEMÓCRITO (antagónico al platónico), que se ha debido insertar en el libro I, entre las corrientes del pensamiento cosmológico, por la casi imposibilidad de distinguir sus doctrinal de las de Leucipo].

CAPITULO I - PLATON

[Nacido en 428-7 en Atenas o Egina, de familia aristocrática. Fue de CRATILO, heracliteo, antes de entrar, a los 20 años, en el círculo de los familiares de SÓCRATES. En él encontró al Maestro, a quien quiso atestiguar su gratitud imperecedera, haciéndolo interlocutor principal de casi todos sus diálogos, casi para reconocer la derivación de él, de su propio pensamiento.

Su actividad literaria se inicia, probablemente, después de la muerte de SÓCRATES (399 a. C.) : quizá inmediatamente, en el primer retiro de Megara, donde EUCLIDES había fundado su escuela. Siguen los años (más de diez) de viajes: a Egipto, Cirene, Magna Grecia y Sicilia, en los cuales entra en contacto directo con la sabiduría egipcia y con las doctrinas pitagóricas (especialmente por la amistad con ARQUITAS, tarantino) y eleáticas, e inicia aquellas borrascosas relaciones con DIÓN y DIONISIO, a quienes se ligan después sus experiencias políticas. En 387, habiendo retornado a Atenas, funda, cerca del gimnasio de Academo, su escuela, llamada por eso Academia, y se dedica por completo a la enseñanza y a la composición de los diálogos, restando la interrupción de los viajes a Sicilia (366 y 361), en donde fallan miserablemente sus esperanzas de aplicación de sus teorías políticas. Muere en 347, a los 80 años, dejando la dirección de su escuela a su sobrino ESPEUSIPO.

Sobre los escritos llegados hasta nosotros bajo el nombre de PLATÓN (todos, fuera de la Apología y las Cartas, diálogos que, a excepción de las Leyes, tienen a Sócrates como interlocutor casi siempre principal) dos grandes cuestiones se han debatido: la autenticidad y la cronología. Después de un período de excesivo rigor crítico que llegaba a negar la autenticidad a casi todos, hoy se la niega sólo a parte de las Cartas y a unos pocos diálogos secundarios: se ha reconocido la pertenencia a Platón de la mayoría de ellos, por los testimonios de ARISTÓTELES, y las referencias de un diálogo a otro y varios otros datos.

Pero además de la diversidad de composición, de estilo, de vocabulario, sobre todo las de doctrina exigen ana distinción cronológica, que atribuya las obras que expresan diversas actitudes a las diversas fases de formación y reelaboración de su pensamiento. Las conclusiones, en las cuales convienen la mayor parte de los críticos, distinguen: 1) una fase de más estrecha adhesión a la posición socrática (Apología, Critón, Eutifrón, Carmides, Laqués, Lisis, Ion, Protágoras, Hipias mayor y menor); 2) una de desarrollo progresivo y de sistematización de la doctrina platónica (Gorgias, Menón, Menexenos, Eutidemo, Fedón, Banquete, Fedro y sobre todo, República); 3) una de reelaboración crítica, impulsada por la conciencia de las dificultades intrínsecas a la doctrina • misma, que quizá ARISTÓTELES contribuyó a suscitar en el maestro (los diálogos dialécticos: Teetetos, Sofista, Político, a los que se unen Parménides y Cratilo); 4) una fase final de nueva sistematización, que introduce el problema cosmológico y denota una creciente influencia del pitagorismo (Filebo, Timeo, Critias, Leyes). Esta tendencia hacia el pitagorismo se acentúa con los sucesores inmediatos de PLATÓN en el escolarcado, ESPEUSIPO y JENÓCRATES; pero ya también en PLATÓN encontraba la más decidida expresión, fuera de los diálogos, en la enseñanza interior de la escuela (ágrafa dógmata) de la que hablan ARISTÓTELES y otros testimonios, y en la que la doctrina de las ideas se transforma en la doctrina de los números ideales].

I. EL CONOCIMIENTO.

1. La conclusión negativa del sensualismo y relativismo (refutación del heracliteísmo y de sus derivaciones: Protágoras, Cirenaicos"). — A la misma conclusión convergen las afirmaciones de Homero y de Heráclito y de toda su estirpe, de que todo es movimiento y flujo, y la de Protágoras, de que el hombre es la medida de todas las cosas, y la de Teetetos, que estando las cosas así, el conocimiento se reduce a sensación (Teet., XV, 160d). . . Porque es diversa la sensación de las cosas diversas, y ella cambia y convierte en otro al paciente; ni lo que me hace ser a mí en aquel cierto modo puede nunca, encontrándose con otro ser sensible (paciente), permanecer tal cual es, produciendo el mismo efecto, pues produciendo por medio de un otro paciente un efecto distinto, se transformará en distinto él mismo. . . De ahí que si uno dice que algo es o deviene, debe decir (que eso es) por alguna otra cosa, o de alguna otra cosa, o relativamente a alguna otra cosa; pues que una cosa es o devenga para sí y de por sí, no puede decirlo ni dejarlo decir a otros, como lo demuestra el razonamiento desarrollado por nosotros. —Así es, justamente, Sócrates. —Entonces, cuando lo que obra sobre mí es para mí y no para otros, ¿es verdad que lo siento yo y no otros? —¿Y cómo podría ser de otra manera? —Entonces, mi sensación es verdadera para mí, pues siempre forma parte de mi ser (XIV, 160 a-c) . . .

Pero si para cada uno será verdadero aquello que él crea por vía de la sensación, . . ¿por qué, amigo, Protágoras debía ser tan sabio como para creerse en el derecho de oficiar de maestro de los demás y nosotros más ignorantes y obligados a ir a su escuela, puesto que cada uno es medida de su propio saber? (XVI, 161, c-d). . . Y esto es lo más gracioso de todo: que por reconocer como verdaderas las opiniones de todos, él debe admitir que es verdadera la sentencia de los que opinan en contra de su sentencia, y creen en consecuencia que él piensa falsamente. —En verdad, es así. —Pero, entonces, ¿no llegará a admitir que es falsa su opinión propia, si reconoce como verdadera la que cree que él piensa falsamente? (XXII, 171, a-b).

2. Lo mudable, objeto de la sensibilidad, excluye el conocimiento. — Nos concretamos a aquello por lo cual discutimos, y preguntamos: ¿Es verdad o no, que como tú dices, todo se mueve y pasa? — Sí. —¿Moviéndose y cambiándose por ambos movimientos (traslación y alteración) que distinguimos nosotros? —¿Y cómo no? —Pero, puesto que no permanece en reposo ni aun esto, que lo que fluye fluye permaneciendo, por ejemplo, blanco, sino que se muda de manera que también de esto, de la blancura, hay un fluir y un cambiarse en otro color. . . ¿podemos, quizá, atribuir nunca a algo un color dado, si hemos de hablar rectamente? —Y de que modo, Sócrates, (podemos afirmar ésta) u otra cualidad semejante, si huye siempre en el momento que la decimos, por ser (siempre) fluyente? —¿Y qué diremos entonces de cualquier sensación, como por ejemplo, del ver y del oír? ¿Que permanece quieta y firme en el acto mismo del ver y del oír? — No se puede, si todo se mueve No se puede, pues, decir "ver" una cosa, más bien que "no ver", ni otra sensación (decir que se tiene) más bien que no, si todo se mueve en todos modos. —No, ciertamente. —Y sin embargo sería sensación el conocimiento, de acuerdo a lo que decíamos Teetetos y yo. —Así sería, efectivamente. —Pero entonces, si nos preguntan qué es el conocimiento, no podemos contestar con más propiedad que es conocimiento que no-conocimiento. (Teetetos, XXVIII, 182, d-e).

La movilidad de lo sensible contrasta con la estabilidad de los nombres: el repudio del lenguaje. — Si todo se mueve, cualquier respuesta, sobre cualquier cosa que uno responda, seria igualmente justa; tanto el decir: "así es", como "no es así", y tal vez, mejor: "deviene", si no queremos detener a esta gente con la palabra es. —Dices bien. —Sólo que, Teodoro, me he equivocado al decir: así sí y así no. Ni aun se debe decir este así, pues ya no estaría más en movimiento el "así sí" ni el "así no", porque esto no es movimiento, sino que los que profesan esta teoría deben establecer otro lenguaje, pues por ahora no cuentan con expresiones adaptadas a su teoría (Teet., XXVIII, 183 a-b).

Cfr. ARISTÓTELES, Metaf., IV, 5, 1010: No es posible decir nada verdadero de lo que se muda enteramente y bajo todo respecto. De esta teoría en efecto, germinó la extrema opinión de aquellos llamados o que se llamaban heracliteos, la que también profesó Crátilo que creía finalmente, que no se debía pronunciar ninguna palabra, sino que sólo hacía señales con el dedo, y criticaba a Heráclito por haber dicho que no es posible sumergirse dos veces en el mismo río; él creía que no era posible ni aun una sola vez.

3. No el fenómeno mudable, sino el ente, es el objeto del conocimiento. — Pero no sería conocido por ninguno (lo mudable). Porque en el acto en que uno se le acerca para conocerlo, se transformaría en otro y distinto, por lo que no sería ya conocido tal como es o está. Ahora bien, ningún conocimiento puede conocer nunca una cosa, conociendo que no está en ningún modo. —Es tal como dices. —Pero tampoco puede decirse que hay conocimiento, Crátilo, si todo se transmuta y nada permanece. Pues si éste mismo, el conocimiento, no se transmutara de su estado de conocimiento, permanecería, sí, siempre el conocimiento y sería conocimiento, pero si la misma especie del conocimiento se transmuta, debiera transmutarse también en una especie diversa del conocimiento y no sería más conocimiento. Y de acuerdo a este discurso no habría más ni cognoscente ni conocido. Pero si en cambio, hay siempre lo cognoscente y lo conocido, hay lo bello y lo bueno y cada uno de los otros entes, no me parece propio que estos entes, que nombramos ahora, sean enteramente similares al flujo y al movimiento. (Crátilo, XLIV, 440 a-b).

Cfr. ARISTÓTELES, Metaf., I, 6, 987. Siendo joven (Platón) primeramente fue discípulo de Crátilo, y de las opiniones heracliteas de que todas las cosas sensibles se hallan en perenne flujo y no hay ciencia de ellas. Y también más tarde mantuvo sobre ellas tales opiniones. Y puesto que Sócrates. . . buscaba lo universal y primero aplicaba la inteligencia a las definiciones, él, consintiendo en ello, creyó, entonces, que esto se aplicaba a otros seres y no a algunos de los sensibles, pues es imposible una definición común de algunos de los sensibles, que se hallan en constante mutación. Así, pues a semejantes entes. . . llamó ideas.

4. De la afección sensible al conocimiento: la intervención de la reflexión espiritual. — Pero ¿por qué te hago estas distinciones? (Para ver) si con un principio único e idéntico, que esté en nosotros, aprehendemos por medio de los ojos lo blanco y lo negro, y por medio de los otros (órganos de los sentidos) otras cualidades, y si interrogado tú, puedes atribuir todas estas percepciones al cuerpo. . . Si tú piensas algo de ambos (oído y vista) no (lo pensarás) ciertamente por medio de alguno de los dos órganos, y ni tampoco sentirás por medio de uno de ellos lo que pertenece a ambos. . . Ahora bien, todas estas cosas en torno a estos dos objetos, ¿por medio de qué las piensas?. . . —Tú quieres decir el ser y el no-ser, y la semejanza y la diferencia, lo idéntico y lo diverso, y así sucesivamente el uno y cada otro número que le pertenece, etc.. . . Me parece que no hay para estas cosas, ningún órgano especial como para aquéllas, sino más bien que el alma por sí mismo me parece que contempla lo que es común en todas las cosas. . . —Por lo tanto, al nacer, de inmediato, hombres y bestias tienen por naturaleza la capacidad de sentir todas las afecciones que llegan al alma por la vía del cuerpo; pero la reflexión en torno a ellas, y respecto a su ser y a su utilidad ¿sólo fatigosamente y con el tiempo, y a través de mucha experiencia e instrucción, se logran por los que llegan a conseguirla? —Exactamente. . . —Y por eso, Teetetos, no será nunca la misma cosa sensación y conocimiento. (Teet., XXIX-XXX, 184-6).

5. La conquista del conocimiento: la posibilidad de la investigación y la teoría de la reminiscencia. — ¿Cómo es ello, querido Alcibíades? ¿no te has dado cuenta jamás que estas cosas no las sabes, o no me he dado cuenta yo que las has aprendido frecuentando un maestro que te las enseñó?. . . —¿Pero no crees que por otra vía pueda haber adquirido conocimiento?. . . —Sí, si lo hubiese encontrado por ti. —¿Pero no crees que yo lo pueda haber encontrado? —Sí, ciertamente, si lo hubiese buscado. —¿Y no crees que yo pueda haberlo buscado? —Sí, si creías ignorar. (Alcib. primero, VI, 109).

¿Y cómo buscarás, Sócrates, lo que tú ignoras totalmente? ¿Y de las cosas que ignoras, cuáles te propondrás investigar? ¿Y si por ventura, llegaras a encontrarla, cómo advertirás que ésa es la que tú no conoces? —Entiendo qué quieres decir, Menón. . . Quieres decir que nadie puede indagar lo que sabe ni lo que no sabe, porque no investigaría lo que sabe, pues lo sabe; ni lo que no sabe, pues ni tan siquiera sabría lo que debe investigar. —¿Y no te agrada esa razón, Sócrates? —A mí no. —¿Por qué? dilo, entonces. —Porque yo he oído decir que el alma, siendo inmortal, y habiendo renacido muchas veces y visto las cosas de allá arriba y las de aquí abajo, todo en suma, nada hay que no haya aprendido. Por lo que no es asombroso que pueda recordar . lo que ya conocía. Pues, como toda la naturaleza se halla emparentada consigo misma, y en virtud de haber aprendido el alma todas las cosas, nada impide que alguien recordando (es decir, aprendiendo, como dice la gente) una sola cosa, vuelva a encontrar todas las demás, si no se cansa de buscar, pues buscar y aprender es verdaderamente siempre una reminiscencia . —Pero, ¿tú dices que . aquello a lo cual llamamos aprendizaje es reminiscencia? ¿Y puedes enseñarme que así es verdaderamente? (Menón, XIV-XV, 81-82).

Repuso Cebes: con un argumento clarísimo; y es que los hombres, cuando son interrogados, si son bien interrogados, responden con acierto y sensatez, y no podrían hacerlo así, si no existiese ya en ellos ciencia y recta razón. Y esta verdad se hará más clara y evidente, si alguien, por medio de las interrogaciones, los conduce a hablar de figuras y cosas semejantes. Entonces brilla la verdad de la sentencia . . —Mira, estamos de acuerdo en que si alguno recordase alguna cosa, la debía saber ya antes. —Sí —¿Y estamos igualmente de acuerdo que cuando algo se presenta de nuevo en nuestra mente es un recuerdo? ¿Quieres saber de qué manera? Por ejemplo: si alguien, habiendo visto. . . u oído o sentido. . . una cosa, no sólo la conoce a ella, sino también a otra que le viene a la mente, cuya noticia es . distinta de la referente a la de la primera cosa, ¿no se dice con razón que esta segunda noticia es un recuerdo?. . . Y el recuerdo. . . ¿puede provenir de los semejantes y también de los desemejantes? —Puede, en efecto. —Pero cuando alguien recuerda una cosa, estimulado por otra que se le asemeja, ¿no ha de pensar necesariamente si la semejanza de esa cosa recordada es o no perfecta?. . .

¿Decimos que es algo igual?. . . ¿Y de dónde obtendremos esta referencia?. no por ver leños iguales o piedras u otros cuerpos cualesquiera, tendremos el concepto de lo igual en sí, el cual es distinto de aquellos. . . pero antes de que comenzásemos a ver y oír y emplear los otros sentidos, es necesario haber aprehendido la noción de lo mismo igual. . . ¿Y no comenzamos a ver y oír y emplear los otros sentidos, inmediatamente después de haber nacido? —Sí. . . —Luego es necesario haber conocido esa noción antes de nacer. . . Y, si como yo pienso, hemos aprendido la ciencia antes de nacer, y la hemos perdido habiendo nacido, y después ayudándonos con los sentidos la hemos recuperado, la misma justamente, que poseíamos antes, la operación que llamamos aprender, ¿no es un recuperar lo

que ya era nuestro? ¿Y no hablamos rectamente al decir que esta operación es un recordar? (Fedón, XVIII-XX, 73-75).

Y el acordarse de aquellos (entes verdaderos) por medio de éstos que parecen entes aquí, no es fácil a todos (Fedro, XXX, 249).

[Frente a la dificultad que el alma experimenta para recordar lo que ha aprendido en su existencia anterior a su ingreso en el cuerpo, entra en función el método socrático de la mayéutica, que ayuda al alma a extraer de sí los conocimientos que contiene en sí misma. De esta manera, del método socrático de la mayéutica, Platón extrae no sólo una teoría del conocer, sino también una teoría del ser, tanto para el alma cognoscente, como para la realidad eterna conocida (ideas).

La reminiscencia o recuerdo, que es el despertar del conocimiento intelectivo de las ideas, es distinta de la memoria, que es conservación de sensaciones (cfr. Filebo, 34). La memoria es explicada como impresión dejada por las sensaciones en una especie de bloque de cera inserto en las almas (Teet., XXXIII-IV, 191-5): de acuerdo a la calidad de la cera, las impresiones son más distintas o confusas, durables o borrosas: de aquí la posibilidad de la opinión verdadera y de la falsa].

6. El conocimiento como caza y posesión. — Ahora, empleando la imagen de la posesión y de la caza de las palomas, diremos que hay dos especies de cazas; la una, antes de poseer, para conquistar la posesión; la otra, cuando ya se posee, para coger y tener en nuestras manos lo que ya se posee. De la misma manera las cosas de las que ya poseía conocimiento, desde mucho tiempo antes, quien las había aprendido y las sabía, puede nuevamente aprenderlas, recuperando y teniendo presente el conocimiento de cada una, que ya poseía desde antes, sí, pero que no las tenía presentes en su pensamiento (Teet., XXXVII, 198).

El pensamiento es un diálogo interior. El acto de pensar, me parece que, efectivamente, no es sino un diálogo que el alma mantiene consigo misma, interrogando y respondiendo, y afirmando y negando (Teet.,t XXXII, 190).

7. El camino del aprendizaje: de los particulares al universal modelo. — Observamos a los niños, cuando comienzan a practicar las letras. . . las reconocen fácilmente, una a una en las sílabas más breves y menos dificultosas. . . Pero se equivocan, en cambio, enganchándose, y dudan cuando las mismas se hallan en otras sílabas. . .

Ahora bien, ¿no es acaso éste el modo más fácil y bello de conducirlos hacia lo todavía desconocido? —¿Cómo? —Conduciéndolos primero nuevamente a los casos en que han opinado rectamente de estas mismas letras, y luego, colocando junto a ellos los casos que todavía no conocen, para mostrarles, por medio de la comparación, la semejanza e idéntica naturaleza de ambos complejos. Hasta que, habiendo comparado lo que les era todavía desconocido con aquello sobre que habían ya manifestado su recta opinión, les resulte aclarado, y por esas aclaraciones, convertidas en modelos, se obtenga que cada uno de los elementos sea denominado como diverso de los otros si es distinto, y como idéntico, siempre consigo mismo en la misma relación, si es idéntico. —Exactamente. —Por lo tanto, hemos entendido suficientemente que la formación del modelo (universal) se obtiene cuando lo que es idéntico en otra cosa separada, opinado rectamente y confrontado en la una y en la otra, venga a constituir una sola opinión verdadera para ambas. (Polit., XX, 277-8).

La definición como unificación de lo múltiple. — Vamos, pues, que ya has emprendido bien el camino. Toma como modelo tu respuesta referente a las potencias matemáticas: y, como a éstas, aunque sean múltiples, las has comprendido en una sola especie, trata de la misma manera, de expresar en una sola definición también los múltiples conocimientos (Teet., VI, 148).

La diferencia específica como razón de las cosas. — Si descubres la diferencia de cada cosa, por la que se distingue de otra, habrás logrado, como dicen, la razón de ella; pero hasta tanto que de esos objetos no tengas sino algo común, tú tendrás solamente la razón de (toda la clase de) esas cosas a las cuales sea común esa cualidad (Teet., XLIII, 208).

8. La alegoría de la caverna: la cárcel corpórea y la sombra de las ideas; la ascensión a la luz de lo inteligible. — Compara nuestra naturaleza a una condición de este género. . . En una caverna subterránea, con una entrada tan grande como la caverna toda, abierta hacia la luz, imagina hombres que se hallan ahí desde que eran niños, con cepos en el cuello y en las piernas, sin poder moverse ni mirar en otra dirección sino hacia adelante, impedidos de volver la cabeza por las cadenas. Y lejos y en lo alto, detrás a sus espaldas, arde una luz de fuego, y en el espacio intermedio entre el fuego y los prisioneros, asciende un camino, a lo largo del cual se levanta un muro, a modo de los reparos colocados entre los titiriteros y los espectadores, sobre los que ellos exhiben sus habilidades. —Me lo

imagino perfectamente, dijo. —Contempla a lo largo del muro, hombres que llevan diversos vasos que sobresalen sobre el nivel del muro, estatuas y otras figuras animales en piedra o madera y artículos fabricados de todas las especies. . . —Extraña imagen y extraños prisioneros. —Semejantes a nosotros . . Éstos, ante todo, ¿crees quizás, que pueden ver alguna otra cosa, de sí mismos y de los otros, sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la pared de la caverna que está delante de ellos? . . ¿y también de la misma manera respecto a los objetos llevados a lo largo del muro?. . . Pues, si pudiesen hablar entre ellos, ¿no crees que opinarían de poder hablar de éstas (sombras) que ven como si fuesen objetos reales presentes?. . . Sin duda, en tales condiciones, no creerían que lo verdadero fuese otra cosa sino las sombras de los objetos. . . Y cuando uno de ellos fuese libertado, y obligado repentinamente a alzarse y girar el cuello y caminar y mirar hacia la luz. . . ¿no sentiría dolor en los ojos, y huiría, volviéndose a las sombras que puede mirar, y no creería que éstas son más claras que los objetos que le hubieran mostrado? —Sí. . . —Y si alguien lo arrastrase por la fuerza por la áspera y ardua salida y no lo dejase antes de haberlo llevado a la luz del sol, ¿no se quejaría y no se irritaría de ser arrastrado, y después, llegado a la luz y con los ojos deslumbrados, podría ver siquiera una de las cosas verdaderas? —No, ciertamente, en el primer instante. —Sería necesario que se habituara para mirar los objetos de ahí arriba. Y, al principio, vería más fácilmente las sombras, y después las imágenes de los hombres reflejadas en el agua y, después, los cuerpos mismos; en seguida los del cielo, y al mismo cielo, le sería más fácil mirarlo de noche. . . y por último, creo, el sol. . . por sí mismo. . . y después de esto, recién entonces comprendería que éste (el sol) . . . regula todas las cosas en la región visible y es causa también, en cierta manera, de todas aquéllas (sombras) que ellos veían. . . ¿Y bien? recordando la morada anterior. . . ¿no crees que él se felicite del cambio y experimente conmiseración por la suerte de los otros?. . . —Creo, que, en verdad, preferiría cualquier sufrimiento a aquella vida (de antes). —Pero considera aún lo siguiente: si volviendo a descender ocupase de nuevo el mismo puesto ¿no tendría los ojos llenos de tinieblas, al venir inmediatamente del sol?. . . Y si debía nuevamente competir para distinguir esas sombras con los que habían permanecido siempre en los cepos, él, mientras permaneciera deslumbrado, ¿no causaría la risa y haría decir a los demás, que la ascensión le había gastado los ojos?. . . Pero si alguno tuviese inteligencia. . . recordaría que las perturbaciones de los ojos son de dos especies y provienen de dos causas: del pasaje de la luz a las tinieblas y de las tinieblas a la luz. Y pensando que lo mismo sucede también para el alma . . indagaría si, viniendo de vida más luminosa, se encuentra oscurecida por falta de hábito a la oscuridad, o bien si, llegando de mayor ignorancia a una mayor luz, está deslumbrada por el excesivo fulgor (Rep., VII, 1-3, 513-18).

[El prisionero libertado de las cadenas, que ha logrado ver la luz, es el filósofo que, de la contemplación de las cosas sensibles, sombras de las ideas, se eleva a la visión de la luz de las ideas mismas. Pero entonces comienza su misión iluminadora y liberadora hacia los otros prisioneros: y ésta es la misión que Sócrates decía que le había confiado el Dios: comparable a la del descenso el Hades, celebrada por órficos y pitagóricos].

9. El conocimiento, la opinión, la ignorancia. — Aquellos que aman ver y oír, y desean las bellas voces, los bellos colores y las bellas figuras, etc.. . . pero de lo bello en sí su mente no sabe ver y desear la naturaleza. . . quien, entonces, concibe las cosas bellas, pero no la belleza en sí. .. ¿te parece que vive en un sueño o despierto? Mira, ¿acaso soñar no es esto: . . . creer que la imagen de una cosa no es la imagen, sino la cosa misma a la que se asemeja?. . . ¿Y qué? quien reconoce lo bello en sí, y sabe verlo y distinguirlo tanto en sí como en las cosas que participan de él, y no trastrueca ni confunde las cosas participantes con él mismo, ni a éste con las cosas participantes, ¿te parece que éste vive en un sueño o se halla bien despierto? —Despierto; bien despierto, por cierto. —Entonces su pensamiento, en la medida en que conoce, ¿diremos que es conocimiento, y opinión la del otro, en cuanto opina?. . . —Justamente así. . . —Pero, quien conoce, ¿conoce alguna cosa o nada?. . . —Conoce algo. —¿Alguna cosa que es o no es? —Que es: porque ¿cómo podría conocer alguna cosa que no fuese?. . . —Pero, si hubiese una cosa de tal naturaleza, que es y no es, ¿no estaría en medio entre el ser absoluto y el absoluto no-ser?. . . —En el medio. —Entonces, para el ser hay el conocimiento; para el no-ser, necesariamente, la ignorancia, y para este intermedio, ¿es necesario indagar si hay algo intermedio entre ignorancia y ciencia? —Ciertamente. . . (Rep., V, 20, 476-7).

—¿Pero tal vez la opinión te parezca más oscura que la ciencia y más clara que la ignorancia? —así es. —¿Se halla entra las dos? —Sí. —Luego, la opinión será intermedia entre estas dos. . . (21, 478).

—Nos faltaría encontrar lo que participa . , . del ser y del no-ser. . . —Que responda ese hombre valiente que no cree en lo bello en sí. . . sino en una pluralidad de cosas bellas. . . De entre estos múltiples bellos. . . ¿no habrá alguno que parezca feo? ¿Y de entre los justos, uno injusto, y de entre los

santos, vino impío?. . . Por lo tanto, quien ve los múltiples bellos, pero no lo bello en sí. . ., y los múltiples justos, pero no lo justo en sí, y así sucesivamente, de él diremos que opina todo, pero no conoce nada de lo que opina. —Forzosamente. —Pero, en cambio, quien ve cada especie en sí y siempre bajo el mismo aspecto y en el mismo modo, ¿no diremos, acaso, que conoce pero que no opina? —Forzosamente, también. (22, 478-9).

Eternidad de la facultad intelectiva y devenir de las otras. — Las llamadas otras facultades del alma, corren el riesgo de hallarse vecinas a las del cuerpo: pues, en realidad, no existiendo antes, se engendran después con el hábito y el ejercicio; pero la facultad intelectiva, parece, es la que más contiene de divino, pues nunca pierde su potencia. (Rep., VIII, 4, 518).

10. Grados del conocimiento: a) Experiencia y arte. — Afirmo que es experiencia y no arte, en cuanto no se da razón alguna de los medios que emplea, cualesquiera que sean por naturaleza, de manera que no sabe explicar la causa de cada uno. Yo no denomino arte a un acto irracional. (Gorgias, 19, 465).

Decía yo que el del cocinero no me parecía arte, sino experiencia; la medicina, en cambio, que investiga la naturaleza del enfermo que cura y la causa de lo que hace, y sabe dar razón de cada una de estas cosas, la medicina, sí. Pero la otra . . procede en forma totalmente irracional y sin cálculo; es más bien práctica y experiencia que conserva la memoria solamente de lo que es habitual (ibíd., LVI, 501).

b) El arte vulgar y el de la filosofía (ciencia). — ¿Acaso, en el aprendizaje de la ciencia, no tenemos una parte que sirve para los oficios, y otra para la educación y la cultura? ¿o cómo? —Así.—. . . Si de todas las artes se aparta la de enumerar, medir y pesar. . . bien poco quedaría de cada una. . . Llena de ella está, ante todo, la música . y la medicina y la agricultura, y el arte del piloto y el del capitán. . . y la arquitectura. . . ¿Pero, no se dice, ante todo, que uno es el arte de calcular del vulgo, y otro el de los filósofos?. . . ¿Y que? el arte del computar y el de medir, usado en la arquitectura y en el comercio, ¿no es diverso de la geometría filosófica o de la matemática precisa?. . . ¿Por qué no? más bien se dice que hay una gran distancia entre estas artes y las otras, y que, de éstas mismas, aquellas hacia las que se dirige el estudio de los verdaderos filósofos, por segundad y por verdad superan (a las otras) en medidas y números (Filebo, XXXIV-V, 55-7).

c) La opinión y la ciencia: la opinión verdadera y falsa —la ciencia como sistema conjunto de conocimientos—. — ¿Consideras tal vez, la misma cosa saber y creer, ciencia y creencia, o bien cosas distintas? —Diversas creo, Sócrates—. Piensas bien, y lo conocerás de lo siguiente. Si alguien te preguntase: ¿hay una creencia falsa y una verdadera, Gorgias?, contestarías que sí. —Sí.— ¿Y qué? ¿Hay una ciencia falsa y una verdadera? —De ninguna manera—. Es claro, entonces, que no son la misma cosa (Gorgias, IX, 454).

Cuando. . . las impresiones sensibles, al estamparse. . . forman las huellas netas y suficientemente profundas y durables, también los hombres, en tales condiciones, aprenden primero bien, después recuerdan y no confunden entre ellos los signos de las sensaciones, sino que opinan con verdad. . . En cambio, cuando. . . tienen las imágenes poco distintas. . . todos éstos se hallan en condiciones de opinar falsamente. Porque cuando ven, oyen o piensan algo con fundiendo luciérnagas con linternas, se deslumbran a menudo y sufren malentendidos y equívocos. . . ¿Diremos, pues, que se dan, para nosotros, opiniones falsas? —Ciertamente—. ¿Y también verdaderas? También verdaderas (Teet., XXXIV, 194-5).

Negación sofística de la posibilidad de opiniones falsas. — Pero el sofista, decíamos, se refugia aquí, diciendo que lo falso no puede darse absolutamente, ni ser, porque el no-ser no se puede pensar ni expresar. Ahora, en cambio, éste (no-ser) se nos ha aparecido como participe del ser; y por eso, quizás él no podría combatir más sobre este punto (Sofista, XLIV, 260).

Las opiniones verdaderas, mientras que están en el alma, son cosas bellas y producen todo bien; pero no quieren permanecer ahí mucho y huyen: por eso no son muy apreciables hasta que tú no las ligues con razonamiento que ponga en claro el porqué Cuando están ligadas, se transforman en ciencia y se establecen, y por este motivo la ciencia es más valiosa que la recta opinión; y difiere la ciencia de la opinión recta por su coligamiento interior (Menón, XXXIX, 97-98).

d) La naturaleza dialéctica (capacidad de ciencia verdadera) está en la visión del conjunto. — Y ésta es, por excelencia, la piedra de comparación de la naturaleza dialéctica y de la que no es tal. Quien sabe tener la visión del conjunto es dialéctico; quien no, no (Rep., VII, 16, 537).

11. El dominio de la opinión (devenir) y la dialéctica (contemplación del ente). — De las artes, todas las que trabajan en torno de las cosas de aquí abajo se sirven, ante todo, de opiniones e indagan

con cuidado sobre las opiniones. Y si alguien cree indagar sobre la naturaleza, sabes que indaga toda la vida sobre este mundo, cómo nace y cómo sufre y cómo obra. . . Por lo tanto, éste se ha puesto a atormentarse, no sobre lo que es siempre, sino sobre lo que nace, nacerá o ha nacido. . . Ahora bien, sobre lo que no tiene ninguna firmeza, ¿de qué manera pues, obtendremos algo firme? —A mi parecer, ce ningún modo—. Por consiguiente, de esto no tendremos ni inteligencia ni ciencia alguna que posea verdad absoluta (Filebo, XXXV, 59).

Pero, si a la facultad de la dialéctica le antepusiéramos otra, nos repudiaría. ¿Y cómo se la debe definir? Es evidente: la que conociese toda la otra ya nombrada. Pues yo creo que todos los que poseen apenas algo de inteligencia, piensan que el conocimiento más verdadero, en sumo grado, es el conocimiento del ente y de todo lo que está verdaderamente y siempre del mismo modo. . . y no considerando ninguna utilidad o renombre en las ciencias, sino si en nuestra alma hay una facultad de amar lo verdadero y de hacerlo todo por él (Filebo, XXXV, 57-8).

Necesidad también de la ciencia inferior (práctica) para la vida. — Supongamos un hombre que sepa lo que es la justicia en sí, y que disponga del discurso como del pensamiento, y que piense igualmente a todos los demás entes. . . Ahora, ¿poseerá él ciencia suficiente, si posee la razón del círculo y de la esfera divina en sí, pero ignora esta esfera humana y estos círculos de aquí, y se sirve así para las construcciones y para todo el resto de esas reglas y de esos círculos (ideales divinos)? —Nos figuramos una ridícula condición, de alguien que sólo emplee las ciencias divinas. —¿Cómo dices? ¿Se le debe agregar conjuntamente el arte no seguro ni puro de la regla y del círculo falso?. . . —Me parece bien, por lo menos si nuestra vida debe ser tal vez una vida cualquiera (Filebo, XXXVIII, 62).

[Cfr. Rep., VII, 3, 547: el Estado no le consiente al filósofo que permanezca en el cielo de la contemplación, sino que lo obliga a participar en las tareas y trabajos del Estado].

12. El filósofo mira hacia lo alto: las almas pequeñas y las grandes. — En realidad, sólo el cuerpo (del filósofo) habita entre los muros de la ciudad, pero su mente, en poco, o mejor dicho, en nada estima todas estas cosas y despreciándolas, pasa con rapidez, como dice Píndaro, por todas partes, midiendo cuanto existe encima y debajo de la tierra; estudiando los astros en el cielo, escrutando toda y en todo, la naturaleza de los seres, a cada uno en su universalidad, sin rebajarse a ninguna de las cosas vecinas que lo rodean. —¿Cómo te explicas eso, Sócrates? —Se cuenta, Teodoro, que también Tales, estudiando una vez los astros y mirando hacia lo alto, cayó en un pozo, y una pequeña sierva de Tracia, burlona y graciosa, se mofó de él, diciendo que por querer mirar el cielo, no distinguía lo que le era próximo y se hallaba bajo sus pies. Estas palabras pueden aplicarse a todos los que se dedican a la filosofía. . . Pero, amigo mío, cuando el filósofo eleva consigo a alguien para que huya y evite cuestiones como éstas: "¿en qué te injurio o me injurias tú a mí?"—, para investigar, en cambio, la justicia en sí y la injusticia en sí; qué es cada una de ellas y en qué difieren de todo el resto y entre ellas. . ., cuando sobre todos estos problemas tiene que explicar las razones el que tiene alma pequeña y es caviloso y casuístico, he aquí que tiene que pagar el tributo (de las burlas dirigidas al filósofo): siente el vértigo de estar suspendido en las alturas, y mirando hacia abajo, sorprendido y admirado, por la falta de hábito, inquieto, dudoso y balbuceante suscita las risas, no de las siervas de Tracia o de cualquier ignorante (pues éstos no tienen conciencia de ello), sino de todos los que se han educado en forma contraria a los esclavos. . . El filósofo. . . sin deshonor, puede parecer sencillo y que no es útil cuando se empeña en menesteres serviles. . ; pero el otro, capaz de realizar todas estas cosas con precisión y rapidez, no sabe mantener el gesto del hombre libre. . . (Teet., XXIV-V, 173-5).

[Se delinea aquí el ideal filosófico de la vida, o sea la exaltación de la vida contemplativa (o teórica), considerada la más alta de todas las vidas, que conduce a la purificación del alma y a su participación en el estado divino. Concepción todavía mística en Platón como en los pitagóricos, ligada a la aspiración órfica hacia la liberación del alma del ciclo de los nacimientos. En este

212

sencido, vuelve a afirmarla nuevamente Aristóteles en el Protréptico; pero más tarde él la desvincula del lazo con la música, y así desvinculada, la acoge también Epicuro].

13. El cuerpo, impedimento del conocimiento: la liberación. La filosofía como preparación de la muerte. — Y en lo tocante a la adquisición de la sabiduría ¿qué dices tú? ¿no es un impedimento el cuerpo?. . . Y por eso, el alma razona perfectamente, cuando ninguna de estas sensaciones la enturbia, ni la vista ni el oído, ni el placer ni el dolor; sino permaneciendo sola, separada del cuerpo, desdeñosa de tener que hallarse en contacto con él, se dirige con todo su poder hacia lo que es. —Justamente. —Y

por tal razón, ¿el alma del filósofo no es dificultada ni fastidiada por el cuerpo? ¿Y no huye de él, acaso, y desea aislarse para permanecer sola? (Fedón, X, 65).

Y esta fuga es un asemejarse a Dios en todo lo que es posible; y este asemejarse es convertirse en justo y santo por medio de la sabiduría (Teet., XXV, 176).

Todos estos desposados con la filosofía. . . tienen oculta su aspiración, que no es sino morir y estar muertos (Fed., IX, 64).

. . . Y esto no es otra cosa, sino filosofar rectamente, y ejercitarse serenamente a estar verdaderamente muertos: pues, ésta, ¿no es meditación de la muerte? (Fed., XXIX, 81).

II. EL SER: EL MUNDO DE LAS IDEAS.

1. La multiplicidad de las cosas sensibles y la unidad de la idea. — Estamos habituados a establecer una idea particular para cada multitud de cosas, a las que aplicamos el mismo nombre. . . Tomemos ahora la que quieras de estas multitudes: por ej., si quieres, hay muchos lechos y mesas. — Así es, en verdad. —Pero las ideas de estos muebles son dos: una del lecho y otra de la mesa. —Sí. (Rep., X, 1, 596).

E igualmente sucede con las virtudes, aunque sean muchas y de múltiples especies. En todas, sin embargo, resplandece una misma idea, por la cual son virtudes: y en la que bueno es que tenga su mirada quien responde a otro que pregunte acerca de la virtud, para explicarle lo que ella es: ¿me entiendes?. . . Supón que te interrogue alguien sobre lo que yo hablaba antes: ¿qué es la figura, Menón? y tú respondieras: es el círculo; y como yo, el otro insistiese: el círculo, ¿es la figura o una figura? Dirías tú que es una figura. . . Nosotros nos encontramos siempre con muchas cosas, pero no es esto lo que yo deseo; pues a estas múltiples figuras, aunque contrarias entre ellas, tú las llamas con un mismo nombre, y dices que todas son figuras, quiero saber ¿qué es lo que tú llamas figura?. . . ¿No entiendes que yo busco lo que hay de igual en lo redondo y en lo recto y en todas las demás figuras de las que hablas? (Menón, IV-VII, 72-75).

Porque al hombre le corresponde entender lo que se llama con el nombre de especie, proveniente de la multiplicidad de las sensaciones y reducido a unidad por el razonamiento (Fedro, XXIX, 249).

2. La esencia permanente de las cosas, a través de la variedad de las sensaciones. — Si entonces, las cosas no están todas igualmente para todos y al mismo tiempo y siempre, ni cada una está singularmente para cada hombre, es evidente que las cosas mismas están en posesión de una esencia propia estable, no en relación a nosotros, ni traídas por nosotros arriba y abajo con nuestro fantasma, sino de por sí, respecto a la propia esencia que tienen por naturaleza (Crat., V, 386).

3. La idea (ser inmutable) se aprehende con la inteligencia; la mudable apariencia con la sensibilidad. — De acuerdo a mi opinión, es necesario distinguir ante todo, las siguientes cosas: qué es lo que siempre es, y no tiene generación; y qué es lo que se engendra y nunca es. Lo uno se comprende por la inteligencia por medio del razonamiento, como lo que es eternamente de una manera; lo otro, al contrario, es opinable con la opinión, por medio del sentido irracional, en cuanto se engendra y perece y nunca es verdaderamente (Timeo, V, 27, 28).

Y los unos (lo? objetos), decimos que se ven, pero no se piensan; en cambio las ideas se piensan pero no se ven (Rep., VI, 18, 507).

Lo sensible se explica por medio de imágenes: lo incorpóreo sólo por razonamiento. No percibe la mayoría (creo) que hay imágenes sensibles de algunas cosas, las que no es difícil de indicar. . .; pero para las mayores y más dignas no hay imagen alguna con la que, quien quiera satisfacer el espíritu del que interroga, pueda contentarlo suficientemente, poniéndolo en contacto con algunas sensaciones. Para ello es necesario preocuparse de ser capaz de dar y acoger la razón de cada cosa; porque los seres incorporales que son los más bellos y los más grandes, se muestran claramente sólo con el razonamiento y no con ningún otro medio (Polit., XXVI, 285-6).

4. Las ideas son entes reales y no conceptos mentales. — Mira, Parménides, que no sea intelección cada una de estas especies, y no le convenga, por ello, estar en ningún otro lugar, salvo en las almas . . —¿Y qué? ¿es quizá única cada intelección? ¿y no es, por otra parte, intelección de nada? —¡Oh!, no puede ser. —¿Pero si de alguna cosa? —Sí. —¿De alguna cosa que es? ¿o que no es? —Que es. —¿No de tal cosa a la cual la intelección entiende en todas las cosas como una cierta idea una? —Sí. —Pero, ¿y no será especie, esta cosa entendida como una y siempre misma en todas las cosas? . . Pienso que tú, Sócrates, y todo el que suponga que de cada cosa existe una tal esencia de por sí, consiente

previamente que no hay en nosotros ninguna de esas. —Si estuviese en nosotros, ¿cómo podría entonces ser también de por sí? (Parménides, VI, 132-3).

5. Las ideas son entes en si (separados): la participación (métexis) de las cosas a las ideas o presencia (parousia) de las ideas en las cosas. — Ella (la idea) es por sí, para sí, consigo, siempre inmutable; y las otras cosas. . . participan de ella en tal forma, que, ahí donde ellas nacen y perecen, ella ni crece, ni disminuye ni sufre ningún otro cambio. (Banquete, XXIX, 211 b).

Pero vuelvo nuevamente a aquellas ideas hoy famosas, y comienzo con ellas, suponiendo que hay un bello de por sí, y un grande, y continuando así. . . Me parece a mí que, si hay alguna cosa bella además de la belleza misma, no es bella por ninguna otra razón, sino porque participa de la belleza, y así digo de cada otra cosa. ¿Consientes tú en esta razón?. . . Ninguna otra causa la hace ser bella, salvo la presencia o la comunión con aquella belleza, de cualquier manera esto sucede, pues no lo sé con certeza. . . y de manera semejante para la magnitud, las cosas grandes son grandes. . . (Fedón, XLIX, 100).

Cfr. Hipias mayor, 292 d. ¿Cómo, no recuerdas lo que te he interrogado sobre lo bello en sí, que a toda cosa que se agrega, sea piedra, leño, hombre o dios, o cualquier acción o cualquier disciplina, lo convierte en bello?

6. Las cosas imitación (mimesis) de las ideas y la diferencia entre el modelo (verdad) y la imagen (apariencia) — Pero. Parménides, creo que la cuestión sea justamente así: que estos tipos están en la naturaleza como modelos y las otras cosas son semejanza e imitaciones de éstos, y que, precisamente, la participación de las otras cosas en las ideas, no es sino asemejarse con ellas (Parm., VI, 132).

¿Y qué diremos, pues, forastero, que la imagen no es sino lo que está conformado a semejanza de lo verdadero, (hasta llegar a ser) un otro así hecho? —Dices un otro verdadero así hecho, o ¿en qué sentido dices así hecho? —De ninguna manera verdadero, sino que se le asemeja. —¿Queriendo decir con ello que lo verdadero es realmente? —Sí. —¿Y qué? ¿Lo no verdadero es quizá contrario a lo verdadero? —¿Y cómo no? —No dices, entonces, que es (realmente) lo semejante, si lo llamas no verdadero. Y sin embargo es en alguna manera. —Pero, ¿y cómo? —¿Dices que no es verdadero ser? No, en efecto: sino que es verdaderamente imagen (Sofista, XXVIII, 240).

Pero de una cualidad y de cada imagen suya, mira que no es la misma su respectiva exactitud, sino que al contrario (la imagen) ni aun debe reproducir enteramente todo el objeto que reproduce, si quiere ser una imagen. Observa si es cierto lo que digo. ¿Serían, tal vez, dos cosas, por ejemplo, Crátilo y la imagen de Crátilo, si un Dios, no sólo reprodujese tu color y tu figura como los pintores, sino que también hiciese todos tus órganos interiores tal como son, y los dotase de las mismas morbideces y el mismo calor y les introdujese movimiento, alma, inteligencia tal como se hallan en ti, y, en una palabra, todo lo que tienes tú tal como eres, y lo colocase junto a ti? ¿Serian quizá, Crátilo y la imagen de Crátilo, o bien dos Crátilos?. . . Como ves, querido amigo, se debe buscar una precisión distinta para la imagen, y no creer que si hay algo de más o de menos, no pueda ya necesariamente considerarse más imagen. ¿Percibes ahora claramente todo lo que le falta a las imágenes para tener el mismo contenido de los objetos de los que son imágenes? (Crátilo, XXXI-XL, 432).

Los nombres como imágenes de las idea. — El nombre es un instrumento de instrucción, que sirve para distinguir la esencia, tal como hace la lanzadera para el tejido (Crátilo, VIII, 389).

Y bien, hombre excelente, ¿quizá no es necesario que quien establece los nombres exprese en sonidos y sílabas el nombre adaptado por naturaleza a cada cosa singular, y teniendo en cuenta lo que es el nombre en si mismo, cree y establezca todos los nombres? (IX, 389).

Entonces, ahora, a nosotros, a ti y a mí, observando nos parece que el nombre esta dotado de una cierta natural precisión. . . Debe indagarse ahora en qué consiste su precisión (X-XI, 391).

¿Y qué? ¿Si uno pudiese imitar la esencia de cada cosa singular, con las letras y las silabas, no mostraría tal vez qué es cada cosa? (XXXIV, 423).

Ahora (la imitación) que atribuye a cada cosa singular lo conveniente y lo semejante a ésta, querido amigo, la llamo distribución justa de ambas imitaciones, pinturas y nombres, antes bien, en los nombres, mejor verdadera que justa; y la otra, la aplicación y la atribución de lo desemejante, no justa, y falsa cuando se trata de nombres (XXXIX, 430).

A mí me place, pues, que los nombres, en la medida de lo posible, sean semejantes a las cosas; pero observa. . . si no es necesario servirse también de esta grosería de la convención, para explicar la precisión de los nombres (XLI, 435).

7. Las ideas como modelos y causas finales del mundo de las cosas y de su creación. — Todo aquello que se engendra, es necesario que sea engendrado por alguna causa, sin la cual, no es posible que ninguna cosa sea engendrada. Y cuando el artista de cualquier obra que se quiera, mira con amor a aquello que es eternamente lo mismo, y empleándolo como ejemplo, lleva al acto la idea y la virtud de aquello, es necesario que haga algo bellísimo. . . Lo que hay que considerar es a qué ejemplo haya contemplado el artífice divino al hacer el mundo. Pero es evidente a todo hombre, que contempló lo eterno (Timeo, V, 28; cfr. también Filebo, XIV, 26-27).

Existe, por una parte, lo que es siempre a causa de otro ser, y por la otra, aquello por causa de lo cual se engendra, en cada caso, lo que nace por causa de otro. . . Tomemos, entonces, estos otros dos géneros. . . —¿Cuáles? —El uno, la generación de todas las cosas; el otro, la esencia. . . Ahora bien ¿de cuál de estos dos, diremos que es a los fines del otro? ¿La generación a los fines de la esencia, o la esencia a los fines de la generación?. . . Yo digo que a los fines de la generación se preparan ciertamente para todos las medicinas y todos los medios y toda la materia; pero que cada particular generación individual, se produce después a los fines de una esencia particular, y la generación toda entera a los fines de la esencia toda entera . . Ahora, aquello para cuyos fines se vendría a engendrar siempre lo que se engendra para los fines de otra cosa, está en el lado del bien, pero aquello que se engendra siempre para los fines de otra cosa, debe estar colocado en otra parte (Filebo, XXXIII, 53-54).

El modelo como término ideal: el ideal y su inactuabilidad en las cosas. — Para tener un modelo, buscábamos qué es la justicia en sí, y el hombre perfectamente justo, si existiese. . . pero no con el fin de demostrar que fueran cosas posibles ¿Crees que tendría menos valor un pintor que, habiendo pintado el modelo de un hombre bellísimo, y representado todo perfectamente en su pintura, no pudiese demostrar también la posibilidad de la existencia de un hombre semejante? —Yo, no, por Zeus. —¿Y qué? ¿No hemos hecho, nosotros, con nuestro razonamiento, un modelo de buen Estado? — Seguramente. —¿Crees, entonces, que hablemos menos bien, nosotros, porque no podemos demostrar la posibilidad de que un Estado se gobierne tal como hemos dicho? ¿Es actuable toda idea expresada, o bien por naturaleza, el hecho llega a tener menos contacto con la verdad que la palabra?. . . —Consiento en ello. —Por lo tanto, no me obligues a mostrarte traducido en actos, todo tal como te lo he descrito con el razonamiento. Pero, si lográramos encontrar la manera de que un Estado pudiese aproximarse más al gobierno que hemos descrito, dirás que he encontrado la demostración de la posibilidad que exiges (Rep., V, 17, 472-3).

8. La contemplación intelectual de las ideas. — La esencia veraz, que no tiene color, no tiene figura, y no puede ser tocada; que sólo puede ser contemplada por la inteligencia, regidora del alma; que es objeto de la ciencia veraz, tiene esta sede (el mundo hiperuranio). Y, como ¡a razón de Dios se nutre de intelección y ciencia sincera, así la de cada alma, que se halla por conseguir la condición que le conviene, viendo durante algún tiempo el ser, lo ama, y contemplando los entes veraces, se nutre y goza de ellos . . Y ve a la misma justicia, ve la prudencia, ve la ciencia; no la mudable. . , sino más bien la ciencia que existe verdaderamente y está en Aquél que es verdadero ente (Fedro, XXVII, 247).

9. ¿Las ideas son creadas por Dios, o bien existen en si y por sí? — ¿Estamos habituados a decir que los artífices. . . mirando la idea, hacen unos los lechos y construyen los otros las mesas de las que nos servimos y así para las demás cosas? Porque ninguno de los artífices crea la idea misma. . . Pero. . . ¿cómo llamarás a este otro artífice? —¿Cuál? —Aquel que hace todo lo que hace cada uno de los obreros pero crea también todas las plantas que nacen en la tierra y fabrica a todos los animales, a los demás y a sí mismo, y además, la tierra, el ciclo, los dioses y todo lo que existe en el cielo y en el Hades debajo de la tierra. . . Ahora el Dios. . . queriendo ser verdaderamente creador de un lecho único verdaderamente existente, pero no uno cualquiera, ni ser él un fabricante cualquiera de lechos, creó este lecho de naturaleza única. —Así parece, en verdad. —¿Quieres, entonces que lo llamemos creador de esto o de algo similar? —Es justo, pues ha hecho esta y todas las otras cosas en su naturaleza (Rep., X, 1-2, 596-7).

[En contra de esta afirmación de que Dios es el creador de los modelos (ideas), véase Timeo, V, 28, c., ya citado, donde Dios, como todo artista, al crear, sigue un modelo, y precisamente el modelo eterno (idea). Cfr., también, Timeo, X, 37, c, donde las cosas creadas son llamadas "imágenes vivas de los Dioses eternos" (las ideas); y Parm., VI, 132-3, cit., en donde se afirma que la intelección debe ser de "alguna cosa que es", de "una tal esencia por sí", y cfr. también el problema del Eutifrón, XII, 10, donde se considera si lo santo es tal porque es amado de Dios, o si es amado de Dios porque es tal en sí mismo. La dificultad de conciliar estos y otros pasajes entre si, lleva a la divergencia entre la interpretación de los neoplatónicos (PLOTINO) y de los padres de la iglesia y de algunos modernos que

entienden las ideas como pensamientos de la mente divina, y la de ZELLER, GOMPERZ, WINDELBAND, etc., para quienes las ideas serian las verdaderas Divinidades, y la más alta idea (el Bien), sería la Divinidad más alta],

10. Reelaboración crítica de la doctrina: problemas y dificultades en la teoría de las ideas como entes separados inmóviles: a) si hay idea de cada especie de cosas. — ¿Tú distingues y pones separadamente éstas. . . especies de por sí, y separadamente las cosas que participan de ellas? ¿Y te parece que exista la semejanza de por sí. . . y así lo uno y lo múltiple. . . Quizás creas también que haya un justo de por sí, y un bello, un bueno. . . ? —Sí, —¿Y qué? ¿Te parece también que haya una especie de hombre separada de nosotros y de los otros hombres, o una especie de fuego o también de agua? —Muchas veces he dudado, si se debía decir así de éstas como de aquellas otras (especies) o no. . . —¿Y también de aquello que pudiera parecer ridículo, cabellos, fastidio, fango o cualquier otra cosa que te parezca vil y despreciable. . . ? —No, de estas cosas existe solamente lo que se ve: pues temo que sería una cosa sumamente absurda el querer imaginar que hubiera también una idea de estas cosas. Sin embargo, me turbó el pensamiento, alguna vez, si no fuese lo mismo para todas las cosas. (Parm,, IV, 130, Cfr., también, Filebo, V, 15).

b) La multiplicidad en las ideas participadas. — ¿Y a ti te parece que la idea esté toda entera en cada una de las múltiples cosas, permaneciendo ella una sola?. . . si ella se encontrara una sola y la misma, toda íntegra en las múltiples cosas, las cuales están separadas, estaría también ella separada de sí misma. —No. . . si, como la luz del día, cada especie estuviese presente en las múltiples cosas. . . —¡Oh! ¡de qué bello modo haces tú que un mismo uno sea al mismo tiempo múltiples. . .! Supongamos que tú cubrieses con un velo muchos hombres. . . ¿se posaría el velo, todo sobre cada uno, o parte sobre uno y parte sobre otro? —Una parte. —Entonces, las mismas ideas son divisibles. . . ¿Y quieres decir que la especie se divide por sí y sin embargo todavía permanece una? (Parménides, V, 131).

Cfr. Filebo, V, 15: cómo se explica. . . que siendo (la idea) siempre una sola y la misma, que no admite ni generación, ni destrucción, antes bien, es firmísima en su unidad, después de esto se la debe poner (al mismo tiempo) y esparcida en las cosas que se engendran e infinitas, multiplicándola, e íntegra, toda por sí, separadamente: lo que parecería el máximo de la imposibilidad, es decir, que lo mismo y lo uno, al mismo tiempo se engendre en uno y en múltiples.

c) El tercer ente en la participación y en la imitación. — ¿Y qué dices de esto? —¿De qué? —Que yo creo que tú crees que toda especie es una, por el hecho de que cuando, por ejemplo, se te aparecen muchas cosas grandes, quizá te parezca ver brillar en todas una misma idea: de ahí que tú creas que sea uno lo grande que existe de por sí. . . ¿Pero que? si consideras este mismo grande y las otras cosas grandes todas juntas, ¿no te parecerá nuevamente que haya un cierto grande, por el cual es necesario que parezcan grandes todos éstos?. . . —Tampoco esto es razonable, Parménides: me parece más bien. . . que la participación de las cosas en las especies no es otra cosa sino. . . semejanza. —Y si la cosa se asemeja así a la especie. . . lo semejante junto con lo semejante suyo, ¿no deben, los dos, comunicar con una misma especie? De donde se deriva que no puede ser que una cosa sea semejante a la especie, ni la especie a alguna cosa; si no por sobre la especie brillaría otra especie cada vez. . . y así sin fin. . . Mira, pues, Sócrates, cuántas dificultades surgen, si alguien define las especies como entes que están de por sí. (Parménides, V-VI, 131-133).

[Esta objeción contra la teoría de las ideas, es conocida con el nombre de argumento del tercer hombre, proveniente del ejemplo típico con el cual era formulada. Si todos los hombres son tales por su participación o por imitación de la idea de hombre, es decir, si para explicar la relación de semejanza entre los individuos sensibles de una misma especie, se debe recurrir a la semejanza o comunidad que cada uno de ellos tiene con la idea de la especie considerada en sí, la misma exigencia se repetirá para explicar la relación entre la colectividad de los individuos sensibles y la idea: es decir, será menester volver a llevar la semejanza entre ellos a un término común único (el tercer hombre). Y así hasta el infinito. Y esta objeción del tercer hombre, se encuentra expresada en contra de la teoría de las ideas, también en ARISTÓTELES, Metafísica, 990, 1039 y 1079. Esto ha constituido para algunos críticos, un motivo para dudar de la autenticidad del Parménides, no queriendo atribuir un plagio a Aristóteles y, peor aún, una deshonestidad al dar como objeción a Platón una dificultad que ya se había planteado por sí mismo éste. Otros, reconociendo la autenticidad del Parménides, han pensado que éste repitiese aquí las objeciones ya expresadas por Aristóteles al maestro en la escuela (que después él, por eso, podía reclamar como propias en la Metafísica). Pero debe notarse: 1) que Aristóteles alude aperas al argumento como a cosa conocida y no como a un hallazgo personal; 2) que ALEJANDRO de Afrodisia atribuye su invención al megárico POLIXENOS; 3) que ya alude a él Platón en República, 597 bc, y en

Teetetos, 200 b; y que el Parménides (probablemente intermedio entre el Teetetos y el Sofista) estaba acaso ya escrito o en curso de composición cuando Aristóteles hacía su ingreso en la escuela platónica].

d) Imposibilidad del conocimiento humano y divino. — Tú. . . y todo aquel que suponga que de cada cosa hay una esencia existente de por sí. consentirá ante todo, que en nosotros no hay ninguna de ellas. —Si estuviese en nosotros, ¿cómo podría estar también en sí?. . . Por lo tanto, la naturaleza de lo bello, bueno, y de todas las ideas que suponemos que existen de por sí, ¿se halla oculta a nosotros?. . . —Así parece. —Y presta atención a lo que sigue, pues es mucho más grave. . . Si en Dios se halla la misma especie de señorío y la especie misma de ciencia, ni su señorío puede señorear sobre nosotros, ni conocernos a nosotros . . su ciencia, como no podemos nosotros con nuestro dominio, señorear sobre los Dioses, ni conocer nada de ellos con nuestra ciencia. (Parménides, VI-VII, 133-134).

11. Modificaciones posteriores de la teoría: a) Las ideas tienen vida, alma y movimiento. — Si se admite que el alma conoce y que la esencia es conocida. . ., como el conocer es un hacer, el ser conocido es necesario que sea un padecer. Ahora bien, según este razonamiento, la esencia conocida por el conocimiento, en cuanto es conocida, se mueve por tal padecer, lo que negamos que suceda a lo que es inmóvil. —Es justo. —¿Pero qué, por Zeus? ¿De veras nos persuadiremos fácilmente que movimiento, vida, alma e inte-lecto no pertenecen al ser perfecto, y que éste no vive ni piensa, sino que, venerable y santo, sin tener inteligencia se halla fijo e inmóvil?. Todo ello me parece absurdo. . . —Entonces, Teetetos, si los entes fuesen inmóviles no habría inteligencia para ninguno, de ninguna cosa y en ningún lugar. (Sofista, XXXV, 248-9).

[La interpretación de este pasaje del Sofista es objeto de muchas polémicas, en relación al significado de la expresión: el ser perfecto o "aquello que es cumplidamente" (tó pantelós ón). ¿Qué es lo que quiere significar esta expresión? "El ser como suma de todas las especies", entendía SIMPLICIO; "lo que es absolutamente cumplido y tiene en sí la propia causa", es decir, Dios o el Demiurgo, interpretan ROSMINI, BERTINI, FRACCAROLI; el Dios sensible del Timeo, es decir, el cosmos animado, explican, en cambio, TEICHMUELLER, RIVAUD, C. RITTER y, en una primera interpretación, BROCHARD y DIES, seguidos por AD. LEVI; el ser considerado como suma de todos los géneros, sostienen en una segunda interpretación BROCHARD y DIÉS, volviendo a Simplicio; el ser parmenideo, propone CAPONE BRAGA; (las ideas, afirman STALLBAUM, ZELLER, CHIAPPELLI, GOMPERZ, PEIPERS, HORN, STFFANINI, etc., notando que esa expresión está empleada en tal significado en Rep., V. 477 a, donde lo que es cumplidamente (pantelós ón) es declarado también lo perfectamente cognoscible (pantelós gnostón). Ahora, debe notarse que también aquí, en el Sofista, se hace cuestión de la cognoscibilidad de "lo que es cumplidamente", y que la discusión está dirigida contra los amigos de las ideas. Por ello, la interpretación más plausible parece ser precisamente ésta: que el ser perfecto se halla referido a las ideas].

b) La comunión recíproca de las ideas y la dialéctica. — Hablamos del hombre y no solamente decimos que es hombre, sino también bueno, etc., atribuyéndole un número infinito de predicados, y así también de las otras cosas. . , Inmediatamente se halla pronta la objeción de que es imposible que los múltiples sean uno y lo uno múltiple. . . Pero ¿no debemos atribuir el ser al movimiento y a la quietud ni cosa alguna a ninguna otra, sino que consideraremos todas en nuestros discursos como inasociables e incapaces de participar las unas de las otras? Supongamos que nos diga alguien que jamás hay en ninguna cosa ninguna capacidad de comunicación con ninguna otra, por ningún efecto. Por lo tanto, movimiento y reposo no participarán absolutamente del ser. —No, ciertamente. —¿Y qué?, ¿podría ser alguno de los dos, no participando del ser? —No podrá.— Y he aquí, de inmediato, lanzadas por el aire todas las cosas. . .

¿Y qué sucedería, en cambio, si dejásemos que todas las cosas tuviesen capacidad de comunicación entre ellas?. . . Que el movimiento mismo estaría del todo en reposo, y que la quietud misma, al contrario, se movería, si pudiesen unirse entre ellas. . . Queda, entonces, solamente el tercer caso. —Sí.— Pues es necesario que una de estas cosas sea: que se mezcle todo, o nada, o algo sí y algo no. . ., más o menos parecidamente como las letras del alfabeto. Pues de ellas, algunas no se unen entre ellas, otras sí. . ., y las vocales, a diferencia de las otras, entran en medio de todas como enlace, de manera que sin alguna de ellas es imposible reunir una de las otras a tal otra. . . ¿Y qué? ¿Una vez convenido que también las especies están en la misma condición, en cuanto al unirse entre ellas, no será quizá necesario proceder con alguna ciencia en el discurso, para demostrar rectamente qué géneros concuerdan con cuáles, y cuáles se excluyen entre sí? ¿Y antes bien si hay algunos que ejercen la función de enlazamiento entre todos, de modo que éstos sean capaces de mezcla? ¿y viceversa, en las divisiones, si, entre todos, otros son causa de la división? ¿No, sería, pues, necesario, una ciencia, y

quizá la más grande de todas?. . . — . . . la ciencia de los hombres libres. . . la dialéctica (Sof., XXXVII-IX, 251-3).

12. Las conclusiones de la dialéctica: a) la función unifica-dora de las ideas de ser y del uno (totalidad). — En esto consiste el saber distinguir según las especies: percibir en qué las especies particulares pueden comunicarse entre sí y en qué no. . ., (ser) capaz de hacer esto, es decir, percibir de manera adecuada que hay una idea que se extiende en todo sentido para muchas, permaneciendo cada una separada, y que hay muchas otras, diversas entre sí, abrazadas desde el exterior por una sola; y, de otra parte, hay una unida con todos los múltiples, para unificarlos, y hay multitudes distintas separadas de todas partes (Sof. XXXIX, 253).

Porque sólo por el mutuo enlace de las especies ha podido engendrarse el razonamiento para nosotros (Sof., XLIV, 259).

[Así, la teoría de la comunicación recíproca de las especies resuelve las dificultades planteadas sobre las relaciones entre las ideas de ser, uno, todo: "¿y qué? ¿(con el nombre de) ser llamáis vosotros a alguna cosa? —Sí.— ¿Lo mismo quizás que con el nombre de ano, usando dos nombres para la misma cosa, o cómo?. . ¿Y que? ¿dirán que e! todo es diverso de lo que es uno, o lo mismo que éste?". (Sofista, XXXII, 244-5): cfr. también toda la tercera parte del Parménides — diálogo entre Parménides y Aristóteles — desde el IX, 137, en adelante].

b) Las especies mayores (primera tentativa de determinación de las categorías). — Pues hemos convenido que algunas de las especies pueden comunicarse entre ellas y otras no. . . , sigamos el razonamiento, considerando. . . no todas las especies. . . , sino eligiendo las reconocidas como mayores. . . Las mayores entre todas las especies, son, pues, las que acabamos de enumerar, el ser mismo, el reposo y el movimiento. —Efectivamente. —Y dijimos que estas dos últimas no pueden comunicarse entre ellas. —Es cierto.— Pero el ser se une a ambas, porque ambas son. —¿Y cómo no sería así?— De modo que, éstas resultan tres. —¿Por qué no?— Entonces cada una de ellas es diversa de las otras dos e idéntica consigo misma. —Sí.— ¿Y no hemos nombrado así a lo idéntico y a lo diverso? ¿Acaso son dos géneros diversos de los tres, a pesar de que están siempre unidos con ellos, forzosamente, y se debe hablar de 5 y no de 3 como reales? (Sofista, XL, 254).

[Esta tentativa de determinar un catálogo de las especies o ideas mayores (llamadas después categorías por ARISTÓTELES) se esboza ya en el Teetetos y en el Parménides, y vuelve a presentarse luego en el Timeo. En el Teetetos (185 d y ss.), el catálogo comprende: ser y no-ser, semejanza y desemejanza, identidad y alteridad, uno y números (unidad y pluralidad), par e impar, bello y fea, bien y mal. En el Parménides, después de haber indicado (129 e): semejanza y desemejanza; pluralidad y unidad, reposo y movimiento, y "todas las otras del género", se agrega más adelante (136 b), a las tres citadas parejas (y, a lo que parece, siempre sobre las huellas de ZENÓN de Elea): generación y corrupción, ser y no-ser, con parcial coincidencia y parcial divergencia respecto al Teetetos. La distribución en parejas de contrarios, es reconocible también en el Sofista, arriba citado, cuando se tiene presente que el no-ser se halla subentendido, pues es reducido a lo diverso (cfr., más abajo). En el Timeo (37 ab) se preanuncia de más cerca el cuadro de las categorías aristotélicas, indicándose (a propósito del alma) como determinaciones esenciales de una realidad, la identidad y diversidad, la relación, el dónde, el cómo, el cuando, el ser y el parecer].

c) El ser y el no-ser: la realidad del no-ser (lo diverso"). — Decimos y sostenemos sin hesitación que el movimiento es diverso al ser. —Muy cierto.— Evidentemente, pues, el movimiento es en realidad, no-ser y es también ser, pues participa del ser. —Es evidentísimo.— Es necesario, pues, que el no-ser sea para el movimiento y para todas las especies; pues, para todas, la naturaleza de lo diverso haciendo a cada una diversa del ser, las convierte en no-ser; y por ello diremos rectamente que, todas, no son, y viceversa, en cuanto partícipes del ser, diremos que son y son seres.

—así me parece.— Para cada una de las especies, pues, es múltiple el ser, pero infinito en multiplicidad el no-ser. —Así lo creo.— Por tanto, debe llamarse también al ser diverso en sí de las otras (especies) . —Forzosamente.— Y por lo tanto, el ser para todas las que son especies distintas (de él), para otras tantas no es. . . Pero, cuando decimos no-ser, a lo que parece, no decimos lo contrario de ser, sino solamente lo diverso (Sof., XLI, 256-7).

[Las especies se mezclan entre ellas y el ser y lo diverso penetran por todas las otras y se compenetran mutuamente: y lo diverso, participando del ser, por esta participación, es, pero no es aquello de lo cual participa, sino más bien diverso; y siendo diverso del ser, es evidente que es no-ser,

necesariamente el ser, en cambio, participando de lo diverso, sería diverso de las otras especies, y siendo diverso de todas ellas, no es alguna de ellas ni todas las otras, sino sólo él mismo, de manera, que el ser, indudablemente, no es infinitas cosas en infinitos casos, y también las otra; cosas, de una en una y todas juntas, por muchos respectos son, y por muchos otros, no son (Sofista, XLIII, 259). [Esta identificación del no-ser con lo diverso intenta resolver todas las dificultades planteadas en el Sofista, XXV-XXIX, 237-242, en las relaciones entre el ser y las otras ideas, y sobre todo, entre el ser y el no-ser],

13. La supremacía de la idea del Bien: sol que da luz y vida al mundo ideal. — Entre los dioses celestes, ¿cuál crees tú que es la causa y el autor de esto, cuya luz hace que nuestra vista vea de la mejor manera posible y que sean vistos los objetos sensibles?. —Es evidente que preguntas por el sol — Pero el sol no es (a vista, sino, más bien, la causa de ella y es visto por ella misma. —Sí.— Ahora, lo mismo puedes decir que yo afirmo de la progenie del Bien es decir, que en la esfera intelectiva resulta él, para las inteligencias y los inteligibles, lo que éste (el sol) resulta en la esfera visual, para la vista y los visibles. —¿Cómo? Tú sabes que cuando los ojos se vuelven hacia objetos ilumina dos por la claridad nocturna, te ofuscan y parecen casi ciegos Pero cuando se vuelven hacia objetos iluminados por el sol, ven claramente . Piensa, entonces, que lo mismo sucede con el alma: cuando se fija en lo que está iluminado por la verdad y e1 ser, entiende y conoce, y resulta dotada de inteligencia; pero cuando dirige su mirada hacia objetos envueltos en tinieblas, es decir, hacia lo que nace y perece, no sabe qué opinar y se ofusca, cambiando constantemente de opinión, y parece privada de inteligencia. —Así parece.— Ahora bien, lo que dota de verdad a lo conocido y de capacidad al cognoscente, debes decir que es la idea del Bien. . . y como en el caso precedente era justo considerar a la luz y la vista como semejantes al sol, pero no podía rectamente creérselas el sol mismo, así la ciencia y la verdad, en este caso, es justo considerarlas a ambas, semejantes al Bien, pero no es correcto suponer que alguna de ellas es el Bien mismo, sino que es menester estimar aún de mayor valor la naturaleza del Bien —¿Por qué?— El Sol, dirás tú (creo), no da, a las cosas visibles, solamente la posibilidad de ser vistas, sino también su nacimiento, su crecimiento y su alimento, aun sin ser él el nacimiento, etc. . . . y afirma, que también los cognoscibles no sólo deben al Bien el ser conocidos, sino que les proviene de él el ser y la esencia, sin que el Bien sea la esencia, antes bien, permaneciendo superior a la esencia, por dignidad y potencia (Rep., VI, 19, 508).

En la esfera de lo cognoscible, la idea del Bien, es la más lejana y es necesario fatigarse para verla, pero una vez percibida, debe comprenderse que ella es, para todos, causa de todas las cosas justas y bellas, y en lo visible engendra la luz, y a su autor, y en lo inteligible ella misma es autora y productora de verdad e inteligencia (VII, 3, 517).

14. La fase final de la metafísica platónica: la doctrina de las ideas-números, o números-ideales.

A) Elementos preparatorios y alusiones a la teoría en los diálogos platónicos:

a) Necesidad de la existencia de los números ideas, arquetipos de los números matemáticos. — Yo no pondría consentir. . . que si se agrega un 1 a otro, o el 1 que ha recibido la adición se convierta en 2, o el agregado, en virtud de esta adición del uno al otro se convierta en 2. En efecto, no entiendo que si, cuando estaban separados el uno del otro, cada uno era 1 y no 2, después, apenas acercados entre ellos, este encuentro que consiste en el acercarse entre ellos, produzca, por su causa, que se conviertan en 2. Y ni aún si se divide un 1, puedo persuadirme de que esa división sea la causa de su convertirse en 2; pues es justamente la causa contraria a aquélla de transformarse en 2 en el otro caso (Fedón, 96 e, 97 b).

Y te guardarás muy bien de decir que, agregando 1 a 1, la adición sea la causa del convertirse en 2, o dividiendo (el 1), la división (sea la causa del mismo efecto), y proclamarás bien alto que no sabes de qué otra manera pueda engendrarse cualquier cosa, si no con el participar de la esencia propia de cada especie de la cual participa. Y en estos casos dirás que la causa del convertirse en 2, no es otra sino la participación en la díada, y que deben participar de ésta las cosas que tienen que transformarse en 2, y de la mónada aquéllas que han de convertirse en 1: y estas divisiones y adiciones y las otras sutilezas del mismo género, las dejarás de lado (Fedón, 101 bc).

[Platón pues, no cree, como los pitagóricos, que la serie de los números se constituya por medio de operaciones matemáticas. Los números matemáticos, para él. existen sólo por participación en los arquetipos ideales, diversos entre sí cualitativamente, y por ello, no adicionables entre ellos, y no derivables los unos de los otros por medio de las sumas, sustracciones, multiplicaciones y divisiones. Así, para él, hay: 1) los números ideales, 2) los matemáticos, 3) las cosas sensibles numerables. La

superioridad de la dialéctica (ciencia de las ideas) sobre la matemática, en la jerarquía de las ciencias, permanece también con la teoría de los números ideales; y no hay que maravillarse de encontrarla mantenida en los diálogos, hasta las Leyes.

Pero la exigencia del arquetipo ideal para el número matemático, afirmada aquí en el Fedón, podría hacer pensar en una serie de números ideales infinita como la de los matemáticos. Sabemos, en cambio, por ARISTÓTELES (física, III. 6, 206, y Metafísica, XIII, 8, 1084), que Platón la limita a la década, haciendo derivar de ésta la serie de las cosas. ¿Cómo? La explicación se halla aquí en Fedón, 101 ab, en donde Platón rechaza la adición y la sustracción como causa de las distinciones de lo mayor y de lo menor en las magnitudes y en los números matemáticos, y da, en cambio, como causa de estas distinciones su participación en las ideas de lo grande y de lo pequeño, del más y del menos, es decir, de la dualidad infinita, que también ARISTÓTELES, Metafísica, 987 b, nos dice que ha sido escogida por Platón para extraer de ella, como de una materia plasmable, todos los números, a excepción de los primeros, que son, precisamente; los números ideales de la década.

Además de esto, se puede recordar también que para Platón, toda idea es una y múltiple al mismo tiempo, porque es unidad de notas y de especies y es pluralidad de ellas: de aquí que cada idea da lugar a una multiplicidad infinita de participaciones, y viene a tener, como a elementos rayos, lo uno y los múltiples, el límite y el infinito],

b) Uno y múltiple, límite e infinito como elementos de las ideas: lo infinito como dualidad de lo más y de lo menos. — No me parecería extraño. . . si alguno demostrara que todas las cosas son uno porque participan de lo uno, y que éstas mismas son múltiples porque, viceversa, participan de la multitud; pero si llegara a demostrar que lo que es uno (la idea), esto mismo es múltiple, y que estos mismos múltiples son uno, esto si que me produciría maravilla (Parménides, 129 b).

De qué manera . . siendo cada una (idea) siempre una y misma. . firmísima en su unidad, se la debe suponer, al mismo tiempo, esparcida en las cosas engendradas e infinitas, multiplicándola, y totalmente íntegra por sí, separadamente: he ahí lo que me parece la máxima imposibilidad: es decir, que lo idéntico y lo uno se engendran conjuntamente en una cosa y en muchas a la vez (Filebo, 15 b). Pero los antiguos, que tenían más valor que nosotros, y estaban más cerca de los Dioses, nos han transmitido el siguiente oráculo: que los seres, de los cuales se dice que existen eternamente (las ideas), resultan de lo uno y de lo múltiple, y llevan congénito en sí mismos, el límite y lo infinito (Filebo, 16, c).

Lo uno, pues, siendo uno, es en cierto modo, uno y múltiple, y todo y partes y finito e infinito de multitud (Parm., 145 a). Pero es necesario. . . no aplicar la idea de lo infinito a la pluralidad, antes de haber reconocido, para ella, el número entre medio de la infinitud y la unidad (Filebo, 16 c).

Considera lo más cálido y lo más frío: ante todo si puedes pensar en ellos, alguna vez, un término, o bien si lo más y lo menos, inherentes a estas dos ideas, mientras estén en ellas, no impiden que haya un término La razón nos muestra que no tienen término; y, siendo sin término, son, en todo y por todo, infinitos Mira si aceptaremos o no, de la naturaleza de lo infinito, como contraseña, lo siguiente. que todas las cosas que nos parecen devenir más y menos, y admitir lo fuerte y lo débil, y lo mucho y otras cualidades semejantes es necesario incluirlas a todas en el género de lo infinito (Fil., 24 a-25c).

[Así, frente a la unidad que se identifica con el límite, la naturaleza de lo infinito está determinada como dualidad o díada de lo más y de lo menos. De estos dos elementos, que se reconocen en toda idea, se constituyen luego todos los números].

c) Número, armonía y proporción en los arquetipos del alma universal y del cosmos: la construcción de estos arquetipos regulada por tos números. — Cuando Dios comenzó a ordenar el universo, el fuego . . y la tierra y el aire y el agua,. . . ante todo los doto de formas y de números (Timeo, 53 ab).

[Se refiere a las formas de poliedros regulares, descomponibles en triángulos en los cuales son creados los elementos, y 2) a los números y a las proporciones en las que es creado el orden cósmico. Véase, sobre esto, el cap. siguiente].

El mejor de los lazos, es aquél que de si mismo y de las cosas enlazadas hace absolutamente una sola cosa, y la proporción es apropiada para hacer esto del mejor modo (Timeo, 31 c).

Y de este modo y por medio de estas cosas de tal naturaleza (los elementos), y en número de cuatro fue formado el cuerpo del mundo, que está armonizado en sí mismo por medio de la proporción (Timeo, 32 c).

En cuanto al alma. . . (Dios) la constituyó. . . de la manera siguiente. De la esencia indivisible que está siempre en el mismo modo invariable, y de la que es engendrada para los cuerpos y divisible, de éstas dos, mezclándolas entre sí, hizo una tercera especie de esencia intermediaria Y tomó estas tres cosas, las combinó todas juntas. . . y haciendo nuevamente de las tres un solo entero, dividió después esto en rodas las partes que convenía (Timeo, 34 c-35ac)

[Sigue, en el Timeo, la enunciación de estas divisiones y proporciones, por las cuales, como dice ZELLER, el alma cósmica comprende originariamente en sí todas las relaciones de número y de medida, es ella íntegramente número y armonía, v da origen a todas las determinaciones de número y a toda la armonía en el universo. En efecto, la armonía musical y el sistema de los cuerpos celestes, son considerados por Platón (siguiendo las huellas de los pitagóricos) como la principalísima manifestación de los números invisibles y de su consonancia. Y así los arquetipos de toda realidad corpórea y espiritual, son todos número y proporción. Por eso está enteramente en la órbita del pensamiento de Platón, el Epignomis — probablemente obra de Filipo de Oponte — cuando proclama que la contemplación del cielo nos revela el número, y que sólo la posesión de! número confiere a la naturaleza humana, la posibilidad de la ciencia y de la virtud, y en consecuencia, también, esa posibilidad de salvación del alma y de bienaventuranza eterna, que el Fedón (69d, 114c) y el Fedro (247d, 249a) atribuyen, sobre todas las almas, a las purificadas por la filosofía].

El número, don divino, fuente de la ciencia y de la virtud, y camino de salvación y de beatificación del alma. — Es necesario que se muestre alguna Ciencia, poseyendo la cual se convierta en sabio quien en realidad sea sabio. . . Únicamente puede hacer esto . la ciencia que da el número a toda la especie morral. Y creo que Dios, y no alguna fortuna, nos lo dio para salvarnos. . . ¿Y qué Dios?. . . Quizá el cielo. . . ya sea, que nos plazca llamarlo cosmos u Olimpo, o cielo. . . Si quitamos el número a la naturaleza humana, no nos convertiremos nunca en razonables. . . El animal que no conozca el 2 y el 1 y el par y el impar y el número en absoluto, no podría nunca dar razón de las cosas de las cuales poseyese sólo sensaciones y recuerdos Privado de la verdadera razón, nunca se convertiría en sabio. Pero quien carece de sabiduría, parte principal de toda virtud, no deviniendo nunca completamente bueno, nunca será bienaventurado. Así que es necesario que toda virtud suponga el número. . . Pero todas las artes perecerán absolutamente, cuando se quita la aritmética. . . En toda la música son necesarios movimientos y sonidos numerados. Y lo que más importa: es causa de todos los bienes. . . Pero el movimiento irracional y desordenado. . . y todo lo que participa de algún mal, está privado de cualquier número: y todo esto debe pensarlo quien desee morir bienaventurado (Epignomis, 976c-978a).

B) Testimonios de Aristóteles sobre la doctrina enseñada en el interior de la escuela (ágrafa dógmata).

["Las doctrinas no escritas" (ágrafa dógmata), de las cuales nos hablan ARISTÓTELES, Física, IV, 2, 209 b, y otros testimonios, constituyeron, quizá, en la última fase de la actividad filosófica de Platón, una enseñanza reservada de intento para el interior de la escuela, o esotérica, según el uso de la escuela pitagórica, hacia la que Platón se inclinaba en creciente medida. El no haberlas hecho objeto de exposición escrita, en diálogos destinados también al público extraño a la escuela, quizá pudiera relacionarse con la incomprensión de la cual daba pruebas el público no iniciado, en las lecciones orales sobre esta doctrina. En efecto, nos ha referido ARISTÓXENOS (Harm. elem., II, 30), que Aristóteles relataba la desilusión de los que iban a escuchar las lecciones de Platón sobre el Bien, creyendo que hablara sobre los bienes según el concepto común, y en cambio, lo oían hablar de números y de geometría, y concluir que el Bien el lo Uno.

Por el modo en que Aristóteles habla de la doctrina de los números, y por el hecho de que los sucesores de Platón (Espeusipo y JENÓCRATES) la continúan, parece evidente que ella ha constituido la fase final de la evolución del pensamiento platónico, y no como alguien (STEFANINI) sostiene, una fase intermedia entre el Filebo y el Timeo, ya superada cuando Platón escribía el Timeo y las Leyes. En cambio, es verdad que la doctrina de los números, resultante de los testimonios aristotélicos, representa un desarrollo, y no un cambio de la esbozada en los diálogos platónicos].

a) La teoría de los números no pertenece a la primera fase del idealismo platónico. — Ahora deseamos examinar la doctrina de las ideas por sí misma, sin tratar su relación con la naturaleza de los

números, sino tal como la concibieron al principio, quienes (Platón y los otros idealistas) afirmaron primeramente la existencia de las ideas (ARIST., Metafís., 1078 b).

b) De las ideas a los números ideales: triple jerarquía de seres (las ideas o números ideales, los entes matemáticos y las cosas sensibles). — Además de las cosas sensibles y las ideas, Platón dice que existen, como intermedios, los entes matemáticos los cuales difieren de las cosas sensibles por ser eternos e inmutables, y de las ideas porque de ellos (entes matemáticos) hay muchos semejantes mientras que en lo que se refiere a la idea, cada una es única y sólo ella misma. (Metafís., 978 b).

[La repetibilidad de los números matemáticos, es condición y fundamento de la posibilidad de sumarlos y someterlos a las operaciones; en cambio la unicidad y la irrepetibilidad de la idea produce la imposibilidad de someter a adiciones 2 los números ideales].

c) Los elementos de las ideas números = elementos de todos los seres: lo Uno y la díada indeterminada. — Pero como las ideas son causa de los otros seres, él (Platón) creyó que sus elementos son elementos de todos los seres. Entonces, respecto a la materia, serían principios lo grande y lo pequeño y en cuanto a la esencia, lo Uno, ya que, constando de aquellos (grande y pequeño) y participando de lo Uno, las ideas serían los números. Ahora, al decir que lo Uno es esencia, y no otra cosa de la cual lo Uno es atributo, Platón hablaba de modo semejante a los pitagóricos; y también al decir que los números son para las otras cosas causa de su esencia. En cambio, en lo que respecta a establecer, en lugar de lo infinito considerado como único, una dualidad, y a establecer lo infinito de lo grande y de lo pequeño, esto es propio de él; y además él establece los números más allá de las cosas sensibles; aquellos, en cambio, dicen que los números son las cosas mismas, y no establecen los entes matemáticos intermedios entre éstas (las cosas sensibles y las ideas).

Ahora, el hecho de establecer lo Uno y los números más allá de las cosas y no a la manera de los pitagóricos, y la introducción de las ideas provenían de sus indagaciones sobre la lógica (pues sus predecesores no tenían experiencia de la dialéctica); pero el hacer de la otra naturaleza una dualidad, provenía del hecho que de ésta, como de materia plasmable, se podían engendrar fácilmente los números, fuera de los primeros. (Metafís., 987 b).

[Las ideas de las cuales son elementos lo Uno y la díada (o dualidad) de lo grande y de lo pequeño, son, como dice ARISTÓTELES, ideas números o números ideales. La determinación de lo infinito como dualidad de lo grande y de lo pequeño o de lo más y de lo menos, está motivada por las razones expresadas por Platón en los pasajes del Filebo arriba citados. Esta dualidad parecía así la materia plasmable (ekmagéion) de la cual podía engendrarse la serie infinita de los números, fuera de los primeros. Se ha discutido, se discute y se discutirá mucho entre los intérpretes, sobre cuáles son estos primeros. ALEJANDRO de Afrodisia explicaba: los números impares y los números primeros, en sentido aritmético (que tienen como medida común únicamente la unidad). A él retornan algunos intérpretes modernos, mientras que otros sostienen que esa frase expresa un pensamiento de Aristóteles y no de Platón, y otros, finalmente, piensan que los números primeros son los números ideales de la década, pues el mismo Aristóteles, en varios lugares de la Metafísica, deja entender que, para Platón, eran indeducibles (cfr. STEFANINI, Platón. II, 395 y ss.). Estos últimos creo que dan en el blanco, aunque se les ha pasado desapercibida la confirmación más decidida dada por Platón mismo en el Fedón, 101 ab, donde rechaza la adición y la sustracción como causas de la distinción de lo mayor y de lo menor en las magnitudes y en los números matemáticos, y da como causa, en cambio, su participación en las ideas de lo más y de lo menos, es decir de la dualidad infinita. Queda todavía una dificultad: Aristóteles declara, aquí arriba, que los números ideas tienen por materia aquella díada; ¿cómo, entonces, podría negarse que se engendran de ella como de una materia plasmable? Creo que aquí Aristóteles entiende negar para los números ideales (limitados a la década) la generabilidad infinita que, en cambio, a los números matemáticos les proviene de la infinitud de la materia plasmable constituida por la dualidad infinita de lo más y de lo menos].

d) La limitación de los números ideales a la década. — Platón ha establecido dos infinitos, por la razón de que parece existir siempre un más allá y un camino al infinito, tanto sobre el camino de las adiciones como en el de las divisiones. Pero, aunque habiendo establecido dos no se sirve de ellos, pues no hay en los números un infinito por división, siendo el límite mínimo la unidad: ni por adición, pues limita el número a la década (Física, III, 6, 206).

e) Los números ideales, cualitativamente distintos entre ellos, no adicionables, cada uno único y no repetible. — (Según Platón) de éste (número) hay un primero y un sucesivo, que cada uno de ellos es distinto al otro por especie; y ésta (diversidad) pertenece inmediatamente a las unidades, y cualquier

unidad no es adicionable con cualquier (otra) unidad . . El matemático cuenta después del 1 el 2, agregando al 1 precedente otro 1; y el 3 agregando a estos dos otro 1, y así sucesivamente; en cambio éste (Platón) después del 1, enumera otros 2, independientes del 1 primero, y después la tríada, independiente de la díada, e igualmente, también el resto del número (ideal) (Metaf., 1080 a).

El número es algo que es uno y no casi un montón, sino diverso (de los otros números) por estar compuesto de unidades diversas (de las suyas), como dicen (Metaf., 1084 b).

Esencia de cada uno (de los números) es aquella que está tomada una sola vez, tal como del 6 no es el ser dos veces (el 3) o tres veces (el 2), sino aquel que está tomado una sola vez; porque 6 es una sola vez. 6 (Metaf., 1020 a).

[En base a estas explícitas declaraciones, confirmadas por las del mismo PLATÓN en su Fedón, ya citado antes, remita evidente que la reconstrucción intentada por RODÍN, del proceso de formación de los números ideales, con intervención de la potencia multiplicadora de la díada, no corresponde a la concepción de Platón. Justamente, Ross la aplica, en cambio, a Jenócrates, y piensa que Platón considerase la serie de los números ideales como sucesivos puntos de detención que el Uno, principio del límite, fija en el infinito flujo de la infinita díada de lo grande 7 de lo pequeño].

f) Diferencia de la teoría de Platón de la de Espeusipo y Jenócrates. — Además, la discordancia entre los principales (teóricos) en torno a los números, es una señal de que las cosas mismas, siendo falsas, producen confusiones en ellos. Efectivamente, los unos, que sólo establecen los entes matemáticos además de los sensibles, renunciaron al número ideal y afirmaron el matemático, percibiendo la dificultad y el artificio referente a las ideas. Otros, en cambio, queriendo establecer conjuntamente las ideas y los números, pero no distinguiendo de qué manera, cuando se establezcan estos principios, podría existir el número matemático además del ideal, hicieron idéntico el número ideal y el matemático en su razonamiento, pues, en realidad, el matemático queda eliminado, porque ellos expresan hipótesis particulares suyas y no matemáticas. En cambio, aquel que afirmó primeramente que las ideas existen, y que son números tanto las ideas como los entes matemáticos, con toda razón los mantuvo separados (ARIST., Metaf., 1086 a).

[De esta manera, Aristóteles afirma que Platón (primer sostenedor de las ideas) mantuvo separados los números ideales de los matemáticos; pero entre sus discípulos, Espeusipo y sus secuaces, renunciaron a los números ideales y se atuvieron (siguiendo la huella de los pitagóricos) a los solos números matemáticos, adicionables y derivables los unos de los otros por medio de operaciones; en cambio, Jenócrates y sus secuaces, identificando los números matemáticos con los ideales, renunciaron, prácticamente, a la existencia de los primeros].

III. Dios Y EL MUNDO. (Teología y cosmología).

1. La investigación sobre lo divino. — Se afirma que no se debe indagar en torne al dios supremo y a todo el universo, ni investigar curiosamente sus causas, porque sería impío. A mí me parece, en cambio, que lo bueno es justamente lo contrario de esto. —¿Cómo dices? —. . .Si alguien está convencido de que hay una ciencia bella, verdadera y útil al Estado y cara en todo a Dios, de ningún modo es posible que no hable de ella (Leyes, VII, 22, 821).

2. La demostración de la existencia divina: el primer motor y el orden del universo. — ¿No te parece, huésped, que es fácil probar que es verdad que existen los dioses? —¿Y de qué manera? —Ante todo, tierra, sol, astros y todo lo restante, y las estaciones, ordenadas de modo tan bello. . . —Temo, querido mío, que los malvados nos desprecien. . ., a ti y a mi, cuando empleemos estos argumentos como prueba de la existencia de los dioses: el sol, la luna, las estrellas y la tierra como dioses y como cosas divinas: persuadidos por semejantes sabios dirían que (Leyes, X, 1-2, 886). . . fuego, agua, tierra y aire existen todos por naturaleza y por azar y que todo se ha llegado a reunir por la mezcla de los contrarios, fortuitamente, de manera necesaria, y así, por tal necesidad y de estos elementos ha nacido todo el universo y todas las cosas que existen en él, y los animales y todas las plantas (4, 889).

Y llaman naturaleza a todo ello, y dicen que el alma se deriva después, de éstos (elementos) (5, 891). —Parece, amigo mío, que ignoran que el alma es anterior, nacida antes de todos los cuerpos, y es, más que ninguna otra cosa, causa de su cambio y de cualquier otro cambio de orden (892) . . . Así, cuando en una cosa, otra produce cambio, y en esta otra, a su vez, otra todavía, siempre y sucesivamente, ¿no habrá quizá un primer motor de todas éstas? ¿y como aquélla, movida a su vez por otra, podría nunca ser primera causa de cambio? (894).

El principio de todos los movimientos, y el primero, por consiguiente, que se engendró en las cosas en reposo, y existe en los móviles moviéndose él mismo, diremos que debe ser el más potente y

antiguo entre todos los cambios, mientras que el cambio que nace de otro y mueve otras cosas es el segundo (895).

. . .Pero, ¿cuál es la definición de lo que llamamos alma? ¿Tenemos otra fuera de la que ya hemos indicado: el movimiento que se puede mover a sí mismo? Y si eso es así, ¿dudaremos todavía que no está suficientemente demostrado que el alma es la misma cosa que el origen primero y el primer movimiento de las cosas presentes, pasadas y futuras?. . . . . . El alma ha existido en nosotros antes que el cuerpo, y el cuerpo es segundo y posterior al alma. . . Ahora bien, el alma que habita y gobierna todas las cosas que se mueven en cualquier parte que sea, ¿no debemos afirmar también que gobierna el cielo? (896) . . . Ahora, pues, ¿qué género de alma debemos decir que es la soberana del cielo, de la tierra y de la rotación universal? La inteligente y llena de virtud. . . (897). Pero, es necesario. . . que, en esta alma, todo hombre reconozca a Dios. . . (899).

¿Quizás, Protarco, diremos que a todas las cosas y a esto que se llama universo, lo gobierna la potencia de lo irracional, y del azar y de lo fortuito, o al contrario, como decían nuestros mayores, una razón e inteligencia ordenadora admirable? —Ninguna de aquellas cosas, maravilloso Sócrates. Antes bien, lo que decías poco antes, me parece impío: pero el decir que la inteligencia lo rige todo, me parece digno del espectáculo del universo, y del sol, de la luna, de los astros y de toda su rotación. . . Pero nunca podrían darse la sabiduría y la inteligencia sin alma. —No, ciertamente. —Entonces dirás que en la naturaleza de Zeus hay un alma soberana y una inteligencia soberana por su potencia causal (Filebo, XVI, 28 y 30).

Todos los animales mortales y las plantas, cuando nacen sobre la tierra, de raíces y semillas, y todos los cuerpos inanimados que se forman sobre la tierra, fusionables y no, ¿quizás diremos que son engendrados. . . por otro que no sea Dios creador?. . . ¿Que los engendre la misma naturaleza por causa espontánea y sin pensamiento generador, o que son engendrados por Dios con razón y ciencia divina? (Sofista, XLIX, 265).

3. Demostración de la providencia divina. — Es necesario reprender ahora a todos los que creen que los dioses existen, pero que no se encargan de los asuntos humanos (Leyes, X, 899).

Ante todo, ¿reconocéis vosotros que los dioses conocen, ven y sienten todo?. . . ¿Y que pueden todo de lo cual tienen poder mortales e inmortales?. . . (901).

. . . Un médico, que desee y sepa curar todo un organismo confiado a él, pero que se preocupase únicamente de las cosas grandes y no de sus partes y de las pequeñas, ¿podría mantener en buen estado el todo? Ni aun las piedras grandes, dicen los albañiles están bien colocadas sin las pequeñas. . . Entonces, no estimemos a Dios nunca menos que a los artífices mortales. . . y que siendo sapientísimo y teniendo voluntad y poder de preocuparse de todo, descuide enteramente las cosas pequeñas, de las cuales es más fácil preocuparse (902).

4. La perfección y la inmutabilidad divina. — Las cosas más perfectas no pueden ser alteradas en lo más mínimo o movidas por otro. . . Pues, todo lo que está bien hecho, por naturaleza, por obra del arte o por entrambos, menos que nunca admite cambios por obra de otro. —En verdad, así parece. —Pero Dios y las cosas divinas son el summum de la perfección. —¿Y cómo no ha de ser así? —Por lo cual, Dios, menos que nunca puede tener muchas formas. —Es cierto; menos que nunca. —¿Pero tal vez él se cambiaría y se alteraría de por sí? —Evidentemente, en el caso que debiera cambiarse. —¿Se mudaría en más bello o se transformaría en mejor, o bien en peor o más feo de lo que es? —Forzosamente, debe transformarse en algo peor, si debe cambiar. Pues no diremos que Dios se halle privado de belleza o de virtud. . . Es imposible, pues, que un Dios quiera cambiarse; pero, a lo que parece cada uno de ellos, siendo bellísimo y todo lo óptima que es posible, permanece siempre, simplemente en su forma (Rep., II, 19-20, 380-1).

5. Dios es solamente causa del bien: el problema del origen del mal. — Entonces, ¿Dios es en realidad bueno, y así debe afirmarse? —¿Y bien? —Pero ninguna de las cosas buenas es perjudicial. ¿O no? —No me parece. —Por lo tanto, el Bien no es causa de todas las cosas, pero sí de las cosas buenas; de las malas, no. —Perfectamente. Luego Dios, en cuanto es bueno, no sería causa de todas las cosas, como dice la gente, sino que es causa de pocas cosas de las que les suceden a los hombres, y de muchas no, pues tenemos muchos menos bienes que males, y no debe considerarse a ningún otro causa de los bienes, pero, en cambio, debe buscarse otra causa de los males, y no a Dios (Rep., II, XVIII, 379).

[Esta otra causa, en el Timeo, parece ser la materia, asiento de la necesidad y del movimiento desordenado, que resisten a la acción ordenadora de Dios (cfr. más ¿delante); en cambio, en las Leyes

(X, 896 y ss.), al alma cósmica, inteligente y benéfica, que es declarada Dios (cfr. el n. 2 anterior), se le opone el alma malvada, causa de todos los males],

6. El mito de la creación del mundo: a) el mundo es engendrado. — En corno al cielo íntegro o mundo. . hay que considerar. . . si fue siempre, sin ningún comienzo de generación, o si fue generado, comenzando por algún principio. Fue engendrado, ya que éste se puede ver y se puede tocar, y tiene cuerpo, y las cosas de este género son sensibles: las cosas sensibles . . ya se demostró que engendran y son engendradas (Timeo, V, 28).

[La generación o creación del cosmos, parecería significar una iniciación en el tiempo, y no una existencia ab aeterno: salvo que se considere la creación misma como proceso eterno. Esto parece sugerido por el Tímeo, 42 e, donde se afirma que el creador "al ordenar todas estas cosas, permanecía, de «cuerdo a su propia naturaleza, en su propio estado". PROCLO (in Tim., 88 c) comentaba por eso: "si el Demiurgo se halla siempre de un mismo modo, no puede admitirse que ora cree, ora cese de crear; y si crea siempre, también debe existir siempre lo creado". Así interpretaban ya algunos discípulos directos de Platón (Jenócrates, Espeusipo, Crantor), diciendo que el mito de la creación, en el Timeo, es solamente un medio de exposición, que presenta, en una forma de sucesión cronológica, la dependencia lógica del cosmos de una causa inteligente. "Se habla de la generación del mundo, en modo análogo a los geómetras que trazan las figuras, no entendiendo que ellas tengan nunca nacimiento, sino por expediente didascálico, para que los estudiantes entiendan mejor, viendo casi la generación de la figura" (ARIST., De coelo, I, 10, 280). Aristóteles objeta que, haciendo crear el orden del desorden, es necesario colocar a éstos separados en el tiempo, "mientras que en las figuras geométricas no hay ninguna separación de tiempo" (Ibíd). Pero, si Platón presenta el contraste entre desorden y orden en el Timeo, como sucesión de fases, y en el Político (268 y ss.) como periódico alternarse de estados, en cambio, en las Leyes (X, 896) lo presenta como coexistencia y lucha eterna de dos almas cósmicas, la buena, principio del orden, y la malvada, principio del desorden. Con ello, la creación del orden aparecería como proceso eterno, según la interpretación aceptada por los neoplatónicos, y modernamente, por varios historiadores].

b) La razón de la creación: del caos al orden; la animación del mundo. — Explicamos la causa por la cual el creador ha creado la generación y este universo. Él era bueno, y nunca nace la envidia de un ser bueno. . Queriendo que todas las cosas fuesen buenas, y, en la medida de lo posible, ninguna mala, tomando lo que no era visible, que no permanecía en reposo, sino que se movía irregular y desordenadamente, lo redujo del desorden al orden . . juzgando que éste era en todo mejor que aquél. . . Y después que él, razonando en su corazón, halló que ninguna de las obras visibles, privadas de inteligencia. . . nunca podrían llegar a ser más bellas que las que tienen inteligencia, y que la inteligencia no puede habitar en cualquier parte, separada del alma, por estas razones, componiendo un alma dentro de un cuerpo, fabricó el universo, para cumplir la obra más bella y buena que fuera posible (Timeo, Vi, 29-30).

. . . Y colocando el alma en el centro, la extendió por todas partes de aquél, y lo envolvió con ella completamente, alrededor. . . Y de tal manera creado, el cuerpo del cielo es visible, y el alma invisible, pero siendo partícipe de razón y armonía, ella es, entre todas las cosas engendradas, la obra más buena del más bueno de los entes inteligibles eternos (VIII-IX, 34 y 37).

c) Los elementos del cuerpo del mundo, — Lo que es engendrado debe ser corpóreo, visible y tangible. . . Por lo cual, habiéndose puesto Dios a componer el universo, lo hizo de tierra y de fuego. Pero, dos cosas solas no pueden ser bien combinadas sin una tercera. . ; y los sólidos no se concilian con un solo medio, sino con dos cada vez. Y por eso, Dios, poniendo agua y aire en medio del fuego y de la tierra, y disponiéndolos proporcionalmente , de estos cuerpos, en número de cuatro, fue engendrado el mundo, de manera que por medio de la proporción está de acuerdo consigo mismo: y por esto tuvo amistad interior, de modo que ligado en si consigo mismo, es imposible que cualquier otro que no sea quien lo ha ligado, logre separarlo (Timeo, 31-32).

Teoría de los elementos: su constitución y forma geométrica. — Es evidente a todo hombre que fuego, tierra, agua y aire son cuerpos. Y toda especie de cuerpo debe tener profundidad, y toda profundidad debe tener superficies planas, y una superficie plana y rectilínea está formada por triángulos De los triángulos elegidos por nosotros nacen las cuatro especies de cuerpos: tres de uno, de aquel que tiene los lados desiguales, y la cuarta únicamente de aquel que tiene los lados iguales Y a la tierra le asignamos forma cúbica, ya que ella es la más inmóvil de las cuatro especies de cuerpo; y la más blanda también. . . y la menos móvil de las que quedan, se la asignamos al agua; y la movilísima al fuego, y la que se halla entre medio de las dos, al aire. Y así, el cuerpo más pequeño corresponde al

fuego; el más grande al agua y el intermedio al aire. Además, al fuego le corresponde la forma más aguda; al aire, la segunda en agudeza, y la tercera al agua. . . Por consiguiente. . . la forma sólida de la pirámide (tetraedro) . . . es elemento y semilla del fuego; la segunda por nacimiento (octaedro) del aire; y la tercera (icosaedro) del agua. (Timeo, XX-XXI, 53-6).

[En el Epínomis se agrega, a estos cuatro elementos, el éter, a quien le está asignada la figura del dodecaedro].

d) Forma y movimiento del cuerpo del mundo. — Y le dio forma muy conveniente a la naturaleza de él. . , Por esto lo redondeó en forma de esfera, que tiene el centro igualmente distante de los extremos de cada parte, dándole, entre todas las figuras, la más perfecta y semejante a sí misma . . Y fue engendrado por magisterio de arte, de modo que él obtiene su nutrición de su misma corrupción . pues el Creador pensó que el mundo era mejor bastándose a sí mismo, que si hubiese tenido necesidad de otras cosas. . . Por lo cual él, haciéndolo girar en una misma forma, y en un mismo espacio, en él mismo, lo dotó de rotación circular, privándolo de todas las otras especies de movimientos y de sus desplazamientos. (Timeo, VII, 33-4).

El movimiento y la exclusión del vacío. — Pues el cielo tuvo comprendidos en si todos los géneros (elementos), siendo él circular y naturalmente deseoso de recogerse en sí mismo, los estrechó y no dejó entre ellos ningún espacio vacío . . . El constreñimiento consecuente a la presión, lanza los pequeños cuerpos por entre medio de los intervalos de los grandes. Y los pequeños, lanzados hacia el interior de los grandes, los separan; y éstos, a su vez, comprimen a aquellos; por lo cual, todos los cuerpos son llevados hacia arriba y hacia abajo hasta sus propios lugares; pues cada uno de esos cuerpos cambia de lugar al mudar su magnitud. Y de esta manera, perseverando perpetuamente la generación de la desigualdad, es causa del perpetuo movimiento de los cuerpos. (Timeo, XXIII, 58).

La parte exterior del cielo: la esfera hiperuraniana, sede de las almas bienaventuradas (Empíreo). — Las almas llamadas inmortales, cuando alcanzan la cima del cielo, prosiguiendo en su parte exterior, se detienen sobre el dorso de) cielo, y permaneciendo firmes son llevadas por la rotación (celeste) en movimiento circular y ven todo lo que se halla más allá del cielo. Y ninguno de los poetas terrenos ha cantado la región supraceleste, ni podrá nunca cantarla dignamente. (Fedro, 247 c.; cfr.; Republ., 524 y ss., y 614 y ss., y Fedón, 107 y ss.).

Lo bajo y lo alto. — Ligero y grave. — Si alguien considera lo grave y lo ligero comparándolos con los llamados bajo y alto, se les aparecen con mayor claridad. Ciertamente que no es justo pensar que hay dos lugares semejantes que dividen en dos al universo. . . el uno abajo. . . el otro en lo alto . . . siendo todo el cielo esférico. . . Sin embargo debe pensarse. . . que la tendencia que tiene cada cuerpo hacia su semejante, hace convertirse en grave al cuerpo que es transportado, y en bajo al lugar hacia el cual se mueve, y hace contrarios a los contrarios (Timeo, XXVI, £2-63).

La dos fases de la astronomía platónica: a) El sistema geocéntrico: la tierra esférica, suspendida en el centro. — Si la tierra, redonda, está en el centro del cielo, no tiene necesidad de aire ni de otra fuerza coartante para no caer, sino que para sostenerla, basta la igualdad del cielo consigo mismo en todas las partes y el equilibrio en la tierra misma: pues una cosa equilibrada, colocada en el medio de otra absolutamente igual, no tendrá razón para inclinarse más o menos hacia ninguna parte, sino que, hallándose en condiciones de igualdad, permanecerá un inclinación, (Fedón, 108).

[Con la esfericidad de la tierra en el teatro del cosmos, está relacionada la relatividad de lo alto y de lo bajo (cfr. arriba) y la aceptación del concepto de los antípodas, admitido aquí, en Fedón, 109 y afirmado en Timeo, 63 a. Pero, ¿piensa Platón la tierra fija o bien rodante alrededor de un eje? En Republ., X, 616 la presenta atravesada por el eje adiamantado del cosmos, en torno al Cual ruedan los cuerpos celestes; y en Timeo, 40c, dice que la tierra se envuelve en torno a este "eje extendido a través de todo el universo", pero este "envolverse" ¿significa "circundar" o "rodar"? ARISTÓTELES, DE coelo, 293 b, lo ha entendido en el segundo sentido; pero los historiadores de la astronomía creen que ha incurrido en error].

b) El sistema filolaico del fuego central. — Zeus convoco a todos los Dioses en la más digna de todas sus sedes, que hallándose en el centro de todo el cosmos, es observatorio de todas las cosas que tuvieron nacimiento. (Critías, 121 c).

[Que por la sede más digna en el centro debe entenderse el fuego central y no la tierra, resulta de los siguientes testimonios:]

Los pitagóricos dicen que en el centro se halla el fuego, y que la tierra, siendo uno de los astros, moviéndose en círculo alrededor del centro, produce el día y la noche. . . También a muchos otros

(platónicos) ¡es parece que no debe atribuirse a la tierra la posición central. . . pues creen que el lugar más digno debe pertenecer al elemento más digno, y que el fuego es más digno que la tierra, y es más digno el término que las partes intermedias, y son términos la periferia y el centro. (ARISTÓTELES, De coelo, 293),

Relata Teofrasto que Platón, ya anciano, se arrepentía grandemente de haber colocado la tierra en el centro del universo, en lugar no conveniente a ella. (PLUTARCO, Quaest, platón., VIII, 2; Numa, 11).

[Con estas noticias concuerda el hecho de que en Leyes, VII, 822a, Platón repudia como impía la idea de que sol, luna y estrellas, puedan ser planetas (— errantes por muchas órbitas), afirmando que cada uno de ellos recorre una sola vía, aunque parezca que se mueven por muchas, y que el que parece mil lento (Saturno), es, en realidad, el más rápido, y viceversa: lo que, como ha puesto de relieve SCHIAPARELLI, resulta solamente atribuyendo el movimiento diurno a la tierra. Pero, se entiende movimiento en torno al fuego central, no alrededor del sol, como afirma, sin embargo, algún historiador, atribuyendo a Platón el heliocentrismo].

e) El tiempo, imitación de la eternidad, y su medida. — Entonces, la naturaleza del animal (el modelo ideal, animado, del universo) era eterna; pero no podía ser que esta cosa se adaptase perfectamente a lo que es engendrado, y (Dios) piensa hacer un móvil simulacro de la eternidad. . ., aquello que nosotros llamamos tiempo. Pues, días, noches, meses y años no existían antes de que fuese engendrado el cielo. . . —Está hecho el sol, y la luna, y otros cinco astros que se llaman planetas, para la custodia y distinción de los números del tiempo Pero para que hubiese alguna medida clara de la lentitud y velocidad Dios encendió una luz en el segundo de los círculos que engalanan la tierra, el cual es llamado sol. (Timeo. X-XI, 37-39).

f) La generación de las especies mortales. — Después que fueron engendrados todos aquellos Dioses que giran manifiestamente por el cielo les dijo así el Generador del universo: ¡oh Dioses, hijos de Dioses! , falta engendrar todavía tres especies de mortales (terrestres, acuáticos y volátiles): si no se engendraran, el cielo sería imperfecto ; pero engendrándolos y animándolos yo, ellos igualarán a los Dioses. Entonces, para que sean mortales cuidad vosotros, según vuestra naturaleza, de hacer los animales e imitad mi virtud Y los hijos, apenas habían oído la orden de su padre y ya le obedecían (Timeo, XII, XV, 41-42).

g) La necesidad y el movimiento desordenado: la materia como causa concomitante frente a Dios. — Las cosas que hasta aquí han sido dichas, han aclarado. . . aquello que fue operado por la Inteligencia; pero conviene agregar aquello que fue hecho por la Necesidad: pues la generación de este mundo es mixta habiendo sido engendrado éste por el acuerdo de Necesidad y de Inteligencia Y si alguien desea explicar cómo ha sido verdaderamente engendrado aquél, debe mezclar (en su explicación), también, esta especie de la causa mudable, que lleva en su naturaleza . ¿Y qué pensaremos de su poder? ¿y de su naturaleza? ésta, principalmente, debemos pensarla como el receptáculo y casi nutriz de lo que se engendra . . . Es, por naturaleza, como plasmable materia, que subyace a todo, y movida y formada por todo lo que en ella se introduce, toma ora una forma, ora aparece en otra. Las cosas que penetran y salen, son imitaciones de los entes eternos. . . Y, por eso, esta naturaleza, que debe acoger en su seno todos los géneros del exterior, debe estar privada de toda forma. . . Empero, a la madre o receptáculo de todas las cosas engendradas, que se ven y se sienten plenamente, no la llamemos tierra, ni fuego, ni agua ni nada de aquellas cosas que son sus hacedoras o sus hechuras, sino, más bien, considerémosla una especie invisible y amorfa que recibe cualquier contenido. (Timeo, XVII-XVIII, 47-49).

[Se ha discutido mucho el problema de la identificación de la materia platónica con el espacio: véase FRACCAROLI, Introd. al Timeo, cap. III; RIVAUD, Le probl. du devenir et la notion de la matiere dans la philos. grecque; y BAÜMKER, Das Problem. d. Materie in d. gr. Phil. En lugar de la materia, considerada fuente y causa del desorden y del mal en el Timeo, en las Leyes, 896, se presenta un alma cósmica malvada, que lucha contra la buena, identificada con Dios].

El mito de la revoluciones periódicas del universo: el sustraerse de la materia al impulso divino y las renovaciones de la soberanía divina sobre el mundo. — A veces, Dios mismo concurre a gobernar este mundo en su movimiento y a hacerlo rotar, y otras lo deja abandonado a su propio gobierno, cuando los períodos del tiempo conveniente (el gran año) han alcanzado su medida: entonces éste (el mundo) por su impulso, gira en sentido contrario, pues es viviente y está dotado de inteligencia por Aquél que lo construyó desde el principio. . . El preciso creer que entonces le producen grandísimas mutaciones en él para nosotros, sus habitantes. . . Después suceden, por necesidad, enormes

destrucciones de otros animales y muy poco queda de la especie humana. . . Concomitante a la revolución del universo, contraria a la que se halla establecida ahora,. . . todo ser mortal. . . trastrocándose, a su vez, en su contrario, se transforma en joven y delicado. . . ¡ y los cuerpos. . . convirtiéndose cada día y cada noche en más pequeños, se reducen nuevamente a la naturaleza del pequeño recién nacido, semejantes a él en alma y en cuerpo y consumiéndose totalmente de aquí en adelante, desaparecen por completo. (Político, XIII-XIV, 269-270).

La conquista humana de las artes y del progreso después de las revoluciones cíclicas. — Abandonados por la providencia del numen que los poseía y los regía, mientras la mayor parte de las bestias, todas las que eran de índole feroz, recuperaban su naturaleza selvática, los hombres, transformados en débiles y sin protección, eran desgarrados por aquéllas, y además quedaban sin artes y medios en los primeros tiempos, habiendo desaparecido el alimento espontáneo, ni sabiendo proveerse de él, pues antes no se habían visto constreñidos por ninguna necesidad. Por todos estos motivos, se hallaron en grandes dificultades. Por eso que lo que antes llamaban dones de los dioses, les fueron donados después por vía de la necesaria enseñanza y ejercicio: el fuego por Prometeo, las artes por Hefestos y por su colaboradora (Atena), semillas y plantas por otros. Y de aquí nació todo lo que contribuye a la vida humana, después que, como ya se ha dicho, la providencia divina abandonó a los hombres y les fue necesario conquistar dirección propia y cuidado de su existencia. (Político, XVI, 274).

IV. EL HOMBRE Y EL ALMA: LA INMORTALIDAD Y EL DESTINO ÚLTIMO.

1. El hombre es el alma. — Entonces, ¿qué es el hombre? —No sé qué decir. —Pero, tú sabes decir que él es aquel que usa de su cuerpo. —Sí. —¿Y quizá es algún otro quien usa del cuerpo, y no el alma? —No, el alma —¿Y tal vez el alma gobierna el cuerpo conjuntamente con el cuerpo? ¿esos dos son el hombre? —Puede ser. —De ninguna manera: pues si el uno, es decir, el cuerpo, no gobierna, no hay manera de que puedan gobernar los dos. —Exactamente. —Y como el hombre no es ni el cuerpo solo, ni el cuerpo y el alma juntos, resulta entonces que el hombre no es nada, o si es algo, no puede ser otra cosa sino el alma. (Alcib. primero, XXV, 130).

2. Las facultades y las partes del alma: racional, pasional, apetitiva. — Se plantea el siguiente problema: si hacemos cada una de estas cosas con una misma facultad, o teniendo tres, con cada una de ellas, una cosa distinta: aprender con una, inflamarse con la otra, con una tercera apetecer los placeres de la nutrición y de la generación, y todos los afines que existen. . . (Rep., IV, 12, 436).

No nos persuadirá en absoluto (la afirmación) que algo que permanezca lo mismo, pueda, al mismo tiempo, padecer o hacer los contrarios, con respecto y en relación a la misma cosa. —No, en verdad . —Ahora bien (digo yo), el decir sí y el decir no, el aspirar a tener una cosa y el rehusarla, el atraerla hacia sí y el rechazarla, todas estas y otras acciones semejantes o pasiones, ¿las colocarías entre los contrarios o no?. . . (437).

Pues el alma que tiene sed, en cuanto tiene sed, no quiere sino beber, y a esto aspira y esto desea. —Evidentemente. —Entonces, si mientras tiene sed, algo la detiene y la disuade, ¿no habrá en ella algo distinto de lo que tiene sed y la arrastra como animal a beber? ¿Pues, hemos dicho, no podría uno mismo, con lo mismo de sí y respecto al mismo objeto, hacer a un tiempo cosas contrarias? —No, ciertamente . —¿Qué diremos pues de éstos? ¿Quizá que en su ánimo hay una fuerza que incita y otra que veda beber, diversa y más fuerte que la otra estimulante? —Me parece bien, dijo. —Y la fuerza que veda, ¿no entra, tal vez (cuando entra), por medio del razonamiento, mientras que la que empuja y arrastra, entra por la vía de los afectos y turbaciones? —En efecto, así parece. —No sin razón pues (dije) estimaremos que son dos facultades, y distintas entre ellas, llamando facultad racional a aquélla por la cual el alma razona, y aquélla por la cual ama y sufre hambre y sed y se inflama con otros deseos, irracional y apetitiva. . . He aquí, por lo tanto, determinadas estas dos facultades inherentes a nosotros en el alma; pero, ¿es quizá una tercera, aquella por la cual nos enfurecemos, la de la ira? ¿o con cuál de las dos tendría naturaleza común? —Quizá (dijo) con la segunda, la apetitiva. —Pero, dije. . . (439), ¿no sentimos, a menudo, cuando los deseos violentan a uno contri la razón, que él se injuria a sí mismo y se enfurece con el apetito que lo violenta interiormente, y, como entre dos partes en lucha, la facultad pasional contrae alianza con la razón?. . . ¿Y qué? Cuando uno tiene la convicción de sufrir una injusticia, ¿no se acalora y se consume y toma el partido de lo que le parece justo, aun sufriendo hambre y frío, etc., y persistiendo vence, y no abandona la obra generosa antes de haberla cumplido o de sucumbir, o ser apaciguado por ella, vuelto en sí por la razón, como el perro por el pastor? — Justamente. . . —Pero observa también. . . que de la facultad pasional nos parece lo contrario de antes. Entonces, en efecto, la creíamos semejante a la apetitiva; ahora, en cambio, decimos que resulta muy

distinta, y, antes bien, que en el tumulto del alma asocia más sus armas con la racional (440) . . . a no ser que se halle viciada por mala educación. —Es menester que ella sea reconocida como una tercera facultad (dijo). —Ciertamente, dije yo, si resulta distinta de la racional, como resultó diversa de la apetitiva. —Pero no es difícil que resulte, dijo, pues también se puede observar en los niños, que apenas nacidos, están llenos de furor, mientras parece que algunos nunca alcanzan la razón, y la mayoría, muy tarde ya. —Sí, por Zeus (dije yo), tienes razón. Y también en las bestias puede verse que es así. (Ibid., 441).

El mito del cochero (facultad racional) y de los dos caballos (pasional y apetitiva). — Se asemeja (el alma) al poder combinado de un carro alado y de un cochero. . . La parte que gobierna en nuestro interior, ésa guía el coche; y. . . uno de los caballos es bueno y bello, él y sus padres; el otro, él y sus padres, malo y feo: por lo cual nos es muy difícil y penosa la dirección del carro. . . Cada alma. . . , mientras es perfecta y alada, vuela hacia lo alto y gobierna el mundo; pero si pierde sus plumas, es arrastrada en todas direcciones, hasta que no se fija en alguna cosa sólida y, convirtiéndola en su mansión, no toma un cuerpo terreno. . . Pero lo que es divino es belleza, es ciencia, bondad y perfecciones semejantes, y de éstas se nutren y florecen las alas del alma, y se entristecen y pierden las plumas por sus contrarias. (Fedro, XXV-VI, 246).

El mejor de los dos caballos, tiene el cuerpo recto y flexible, cabeza alta, narices curvas, pelo blanco, ojos negros; ama el honor, el pudor, la temperancia y la opinión verdadera, y no es menester azotarlo, pues es dócil a las órdenes de la razón. El otro es corto y rollizo, tiene la cabeza dura, cuello corto, narices chatas, pelo negro y azulados y sanguíneos los ojos; orejas hirsutas; es petulante, lascivo y sordo y cede trabajosamente a los latigazos y a la espuela. (Fedro, 253).

La creación y la colocación de las partes del alma (en la cabeza, en el pecho, en el vientre). — Dios confió la generación de los mortales a sus hijos. Los cuales, habiendo recibido de Él un inmortal principio de alma, imitándolo, formaron, en torno a ella, un cuerpo mortal, dándoselo a manera de carro. Y añadieron todavía en el interior del cuerpo, otra especie de alma, que es mortal y acoge en ella fatales pasiones violentas. . . Y temiendo que se contaminase e) principio divino,. . . albergan el principio mortal en otra estancia del cuerpo, fabricando una conjunción y término en el medio, entre la cabeza y el pecho, es decir el cuello. . . Por consiguiente en el pecho. . . instalaron el alma mortal. Y como una parte de ella tiene mejor naturaleza y la otra peor, dividieron en dos la cavidad del pecho. . . , extendiendo el diafragma a modo de un tabique. Por ello aquella parte del alma que es fuerte y llena de ira. . . la situaron más cerca de la cabeza. . . La parte anhelante de comidas y de bebidas y de lo que tiene necesidad la misma naturaleza del cuerpo, la colocaron en el medio, entre el diafragma y el ombligo, lo más lejos posible del alma racional, a fin de que saciándose y hartándose todo el día con los placeres de la mesa, turbase y molestase lo menos posible. (Timeo, XXXI-II, 69-70).

3. Las pruebas de la inmortalidad del alma: a) La generación recíproca infinita de los contrarios. — Si los contrarios, engendrándose, no siguieran así el uno al otro, por turno, de manera que se volvieran casi en círculo, sino que corriesen rectamente, de modo que uno pasara, sí, al otro, pero éste no volviese a aquél, desviándose la generación y dando vuelta, sabes que al final todas las cosas tendrían la misma forma y dejarían, finalmente, de cambiar. . . Si muriese todo lo que es vivo, permaneciendo así y no reviviendo más, ¿no seria necesario que finalmente todo estuviese muerto y nada vivo? . Sí, es verdad que se resucita, y que los vivos nacen de los muertos, y que las almas de los muertos existen. (Fed., XVII, 72).

[La concepción del nacimiento de los vivos de los muertos, pertenecía no solamente a la teoría órfico-pitagórica de la transmigración, sino también a la más amplia esfera de los cultos agrarios, ligados al alternarse del morir y del renacer de las plantas, de donde la idea se extiende a la vida animal y humana. Cfr. ESQUILO, Coeforas, 128 y ss., donde se dice a propósito del muerto en la tumba: "la Tierra que, sola, engendra todos los seres, los nutre y recibe de nuevo su germen fecundo"; ARISTÓFANES, Tagen., 1, 13, donde se les pide a los muertos "hacer germinar aquí arriba las cosas buenas", e HIPÓCRATES, Somn., VI, 658: "de los muertos provienen el alimento, el crecimiento y los gérmenes"].

b) La reminiscencia y la vida anterior. — De acuerdo también a esa razón de que nuestro aprender no es sino recordar, es preciso haber aprendido antes lo que se recuerda en el presente. Y ello no sería posible, si nuestra alma no hubiese vivido en otro lugar, antes de que hubiese entrado en esta forma de hombre; por lo cual, aun por esta razón, se hace evidente que el alma es algo inmortal. (Fedón, XVIII, 72 - 3).

El defecto de estas dos pruebas: demuestran solamente la preexistencia y no la supervivencia del alma respecto al cuerpo. — Claro está que se ha demostrado la mitad solamente de lo que se debía demostrar, es decir, que nuestra alma existía desde antes que naciéramos: pero también es necesario demostrar que, muriendo, no dejará de existir, del mismo modo que existía antes de nacer, si la demostración quiere ser completa. (Fed., XXIII, 77).

Valor resolutivo de la segunda prueba, exclusión del concepto pitagórico del alma armonía (que muere con el cuerpo). — Ni tú mismo te aprobarías, si dijeses que la armonía, que es compuesta, existe antes de las cosas que la componen Y ¿no ves que tú dices esto, al decir que el alma existía antes de que entras; en una forma corpórea humana? La armonía nace la última y muere la primera. . . Ahora, entre los dos conceptos del razonamiento, ¿cuál eliges tú? ¿que el aprender es recordar, o bien que el alma es armonía? (Fedón, XL, 92).

c) Identidad de naturaleza entre el alma y las ideas: simplicidad, invisibilidad, inmutabilidad eterna. — Veamos, ¿no es cierto que a lo que es compuesto por naturaleza, le corresponde disiparse de la misma manera en que se ha formado? . . ¿Y no es verosímil que las cosas que se mantienen siempre en una misma condición son simples?. . . Ahora , la esencia misma. . . ¿se mantiene en una única condición y no cambia en ningún modo ni hacia ningún otro estado? —Es necesario que se mantenga en una misma manera. —¿Y qué dices de las cosas multiformes, como hombres, caballos, vestimentas? . . . — Es verdad; no se conservan jamás en un mismo estado. — Por lo tanto, si tú puedes ver, tocar, sentir. . . estas cosas mudables, ¿por qué medio puedes aprehender las inmutables, sino por medio del discurso del pensamiento?. ¿Y por esto quieres que establezcamos dos especies de entes, una visible y la otra invisible?. . . ¿Con cuál de las dos especies diremos que está más relacionado el cuerpo?. . . — A la especie visible; eso es evidente a todos. — ¿Y el alma? Es invisible. . . Ahora bien. . . cuando el alma considera a alguna cosa por medio de su cuerpo. . . anda errando y bamboleándose como ebria Mas cuando puede replegarse sobre sí misma se eleva a lo que es puro, eterno, inmortal e inmutable, y teniendo semejanza con aquél, permanece en su compañía ¿Y a quién se asemeja el alma? —Es claro, Sócrates, que se asemeja a lo que es divino: y el cuerpo a lo que es mortal — Y si es así, ¿no conviene al cuerpo, tai vez, disolverse prontamente, pero al alma que sea en todo o indisoluble o algo semejante? (Fed., XXV-IX, 78-80).

d) Participación del alma en la idea de vida e incompatibilidad con su contrario. — Me parece que si hay alguna cosa bella además de la misma belleza. . . ninguna otra razón la hace ser bella, excepto la presencia y la comunión con aquella belleza, e igualmente para las magnitudes, las cosas grandes son grandes, etc. Pero todos esos entes, los cuales. . . encierran en sí a los contrarios, no demuestran de manera alguna querer recibir la idea contraria a la que ellos encierran. . . —Muy bien, respondió. — Bien; respóndeme tú: ¿qué se ha de engendrar en un cuerpo para que viva? Y aquél: al alma Y .donde entra el alma, ¿produce siempre vida? —Sí.— Ahora bien, ¿hay alguna cosa contraria a la vida, o no? —Si, la hay, dijo.— ¿Qué es —La muerte.— Entonces, el alma jamás recibirá lo contrario de lo que ella produce. . . Y lo que no recibe muerte, ¿cómo lo llamamos? —Inmortal, respondió. . .— Por lo tanto, ella es inmortal (Fedón, XLIX-LV, 100-105).

e) El alma principio del movimiento que se mueve a sí mismo — Toda alma es inmortal, porque es inmortal lo que se mueve siempre. Pero si una cosa mueve a otra, y es movida por otra, en aquélla hay cesación de movimiento y también cesación de vida. Entonces, únicamente lo que se mueve de por si, en cuanto no se abandona a sí mismo nunca, no cesa jamás de moverse, sino que es fuente y principio de movimiento de todas las cosas que se mueven Y el principio no es engendrado. . . y desde que no es engendrado, necesariamente es incorruptible también. . . Y de esta manera, es principio de movimiento lo que se mueve de por sí. . . Y esta misma es la esencia y la razón del alma: de moverse de por sí. . . Y si verdaderamente es así, que lo que se mueve de por sí no es otra cosa sino el alma, el alma sería, necesariamente, sin nacimiento e inmortal (Fedro, XXIV, 245-6).

f) Ningún mal, ni propio ni de otro ser, puede destruirla. — ¿No sabes que nuestra alma es inmortal y no muere jamás?. . . —¿Puedes demostrármelo? — ¿Nombras tú el bien y el mal?. . . —Sí. — Y todo lo que perjudica y destruye es mal, y lo que conserva y beneficia es bien Ahora bien, el mal y el vicio congénito a cada ser, destruye a cada uno, y si no lo destruye éste, ningún otro puede destruirlo —Y entonces, ¿qué? ¿No hay para el alma algo que la hace mala?— ¡Cómo no!. . . injusticia, intemperancia, vileza e ignorancia. —¡Vamos!. . . ¿quizá la injusticia y otro mal inherente a ella con ser inherente y residir en ella la destruyen y vician, hasta que, llevándola a la muerte, la separan del cuerpo?— Nunca. . . —Pero sería muy absurdo que el mal ajeno pudiese destruir, y él propio no. . . — Nunca diremos pues que por la fiebre ni por otra enfermedad ni por matanza, ni aunque alguien cortase

en trocitos el cuerpo, ni aun por todo esto puede morir el alma. . . De ahí que si no es destruida por ningún mal, ni propio ni ajeno, es evidente que es necesario que exista siempre; y, si siempre existe, es inmortal (Rep. X, 9-10, 608-11).

Por ello, las almas son siempre las mismas. — Si es así, observa que las almas son siempre las mismas. Pues no pueden disminuir, no destruyéndose alguna ni aumentar su número. Pues si algo inmortal aumentase en número, debes saber que el aumento debía provenir de lo mortal; y entonces, al final, todo seria inmortal (Rep., X, 11, 611).

Cfr. Leyes, X, 12, 904: Alma y cuerpo. . . son indestructibles, pues si la una o el otro perecen, no habría más generación de seres animados.

4. El destino último de las almas (escatología órfica): a) la justa retribución infaltable. — Cambian, pues, [en el acto de la muerte] todos los que están dotados de alma, poseyendo en sí mismos la causa del cambio, y transformándose se vuelven de acuerdo al orden y a la ley de destino. Cambiando menos las costumbres, pasan [en el acto de la muerte] a un lugar menos diferente de la superficie terrestre; cambiando en más y cayendo en mayores injusticias, pasan al abismo y a los lugares llamados subterráneos, que bajo el nombre de Hades y otros semejantes, los atemorizan tanto. . . Y cuanto más participe el alma de la maldad o de la virtud, ya sea por su voluntad o por la fuerza del hábito, ella, en el caso que, alcanzando la divina virtud se convierta en tal de manera singular, pasa también a un singular lugar totalmente santo, transferida a otra morada mejor; en el caso contrario, se encamina a lugares opuestos para transcurrir su vida ahí. . ., es decir, a padecer y a hacer, en vida y en todas las muertes, lo que conviene que hagan los semejantes a sus semejantes. Ni tú ni ningún otro infeliz, podrá jactarse jamás de haber huido de esta justicia de los dioses. . . Ni jamás, por pequeño que seas, penetrarás en la profundidad de la tierra, ni, por grande que te hagas, podrás volar al cielo, sino que expiarás la pena correspondiente establecida por Ellos (Leyes, X, 12, 904-5).

[Cfr. en Gorgias, LXX1X.-LXXX1I, 523-6, el mito del juicio de las almas desnudas delante de Minos, Eaco y Radamanto, y en Repúbl., X, al final, el mito de Er el armenio].

b) La eterna vida bienaventurada de las almas puras y la transmigración de las impuras: la filosofía como camino de purificación y salvación. — Entre todas (las almas) tiene mejor suerte la que condujo rectamente su vida; la que no, la tiene peor. Pues por espacio de diez mil años, ningún alma volverá allá de donde ella vino (la morada divina) . . . excepto el alma de aquél que filosofó sin malicia (Fedro, XXVIII-IX, 248).

Un alma que se halla en tales condiciones, entonces, irá hacia lo que se le asemeja, a lo que es invisible, a lo que es eterno, divino, intelectual e inmortal, en donde, llegando, será bienaventurada, libre de los errores, de la estulticia, de los temores, de los salvajes amores y de las otras desgracias humanas, pasando todo su tiempo con los Dioses (Fed., XXIX, 81).

Pero las otras, inmediatamente después del término de su primera vida, sufrirán el juicio (Fedro, XXIX, 249).

Y partiendo del cuerpo, manchada e inmunda. . ., ocupada por los deseos corporales,. . . tales almas. . . de los malvados. . . están condenadas a errar alrededor de estos lugares, expiando la pena de su pasada vida malvada, y vagan hasta que, arrastrándolas el deseo corporal que está en ellas, se encadenan nuevamente a un cuerpo. Y como corresponde, tomarán aquellas formas y costumbres a las que viviendo se aficionaron (Fedón, XXX-I, 81).

Los que se entregaron a la glotonería, a la lujuria y a la ebriedad, corresponde que tomen formas de asnos y de otras bestias semejantes. . . Aquellos que tuvieron a honra tiranizar y cometer injusticias y rapiñas, corresponde que tomen formas de lobos, cuervos y milanos. . . Aquellos que cultivaron la virtud civil. . . corresponde que adquieran las formas de semejantes especies de animales políticos y mansos, abejas, avispas y hormigas, o se convierten nuevamente en hombres (Fedón, XXXI, 31-82).

[Esta oposición de almas puras e impuras, necesaria para relacionar el destino supremo de las almas con la personalidad y la conducta del individuo, establece —en contra del pasaje citado del Timeo, 69-70 y otros, que hacen inmortal únicamente al alma intelectiva— el problema de si la supervivencia no corresponde también al alma pasional y apetitiva, que en su relación con la primera, dan la característica personal a la conducta del hombre. Se entiende que, para Platón, la purificación, necesaria a la salvación y bienaventuranza eterna del alma, no es de característica ritual y religiosa, como era para los órficos, sino que es para todo el espíritu, y de característica moral. Por eso el problema del destino del alma se relaciona con el problema del bien y de la virtud].

V. EL BIEN Y LA VIRTUD.

1. Placer y dolor. — Cuando en nosotros, vivientes, se disuelve la armonía, se engendra a un tiempo entonces la disolución de nuestra naturaleza y el nacimiento del dolor. . .; cuando en cambio, se restablece y se reintegra la armonía en su naturaleza, debe decirse que se engendra el placer (Filebo, XVII, 31).

[Cfr. Timeo, XXVII, 64: la impresión que contraría a la naturaleza es dolorosa; la reintegración de la naturaleza es agradable. El problema del placer se establece frente a las teorías de los hedonistas, para quienes ése constituye el bien. En la vivaz polémica contra los hedonistas, en la cual Platón se encuentra flanqueado por la multitud de sus discípulos, él comienza por plantear la cuestión de la esencia del placer, para demostrar que no es el bien].

El placer no es solamente cesación de dolor, sino estado positivo: el placer puro es el mas verdadero. — ¿No decimos que el dolor es lo contrario del placer? —¿Y cómo no?. . . — ¿Es intermedio entre estos dos, una especie de reposo del alma con respecto a ambos? -—Sí.—- Ahora bien, ¿no has oído decir a quien es presa de los sufrimientos, que nada es más dulce que cesar de sufrir? — Sí.— También cuando uno cesa de gozar, el reposo del gozo será doloroso. —Tal vez. . . — Luego, lo que llamábamos intermedio entre los dos, el reposo, será entonces los dos, placer y dolor. —Así parece, efectivamente — Pero, observa a los placeres que no siguen a dolores, para no tener que creer ahora que . . el placer sea cesación de dolor, ni el dolor cesación de placer (Rep., IX, 9-10, 583-4; cfr. Fedón, III, 60).

Pero, ¿cuáles consideraremos justamente verdaderos? —Los de los colores y de las formas que se llaman bellas, la mayoría de los olores y de los sonidos, y todos los que, teniendo necesidades insensibles y sin dolor, dan satisfacciones sensibles y placeres puros y exentos de dolores. . . A éstos, agregaremos también los placeres del aprender. . .

¿De quién debe decirse que se halla más en lo cierto: el puro y sincero, o el fuerte, múltiple, grande y suficiente?. . . Un pequeño blanco puro, si decimos que es más blanco y al mismo tiempo más bello y más verdadero que un blanco abundante, pero mezclado, diremos justamente. . . ¿Qué, pues? no tendremos necesidad de muchos ejemplos semejantes por el discurso en torno al placer, pero tendremos bastante para pensar que todo placer, aunque pequeño y poco, pero puro de dolor, será más dulce, más verdadero y bello que el grande y mucho (mezclado) (Filebo, XXXI-II, 51-53).

2. El placer y el dolor no se identifican con el bien y el mal. — Beber cuando se tiene sed, ¿dices que es algo distinto al placer? —No, ciertamente.— Pero el hombre que dices que tiene sed, ¿no siente dolor? —Sí.— Mira entonces lo que deriva de esto: dices que un hombre doliente, goza al mismo tiempo. . . Pero dijiste que es imposible hallarse, al mismo tiempo, en el bien y en el mal. —Sí.— Pero reconoces como posible que se goce al mismo tiempo que se sufre. . . Luego, gozar no es hallarse en el bien, ni sufrir es hallarse en el mal, de manera que el placer resulta distinto del bien (Gorgias, LI, 496-7).

El bien debe constituir un fin, pero el placer no lo constituye.— Aquello para lo cual se engendraría siempre lo que se engendra para otra cosa, debemos colocarlo en la especie del bien; en cambio, lo que se engendra para otro, debemos colocarlo en otra especie, amigo. —Forzosamente.— Pero, entonces, si el placer es generación, ¿lo colocaremos justamente en una especie distinta de la del bien? —Seguramente.— (Filebo, XXXIII, 54).

3. El bien es unión de placer puro y racional, con inteligencia y ciencia: exclusión de los placeres sensibles intensos (perturbaciones) . — Vuelvo a recordar discursos oídos en una ocasión. . . sobre el placer y la inteligencia, es decir, que ninguno de estos dos es el bien, sino una tercera cosa distinta y mejor que ambos. . Convengamos, ante todo, en algunas pequeñas cosas . —¿Cuáles? —La especie del bien, ¿es necesario que sea perfecta o imperfecta? —La más perfecta de todas, Sócrates.— ¿Y qué? ¿debe ser suficiente el bien? —¿Y cómo no?. . . Pero creo que hay que decir de él lo siguiente: que todo cognoscente lo persigue y desea. Veamos y juzguemos ahora la vida del placer y de la inteligencia separadamente. —¿Cómo dices?—. Supongamos que no haya en absoluto inteligencia en la vida del placer, ni placer en la de la inteligencia. . . —No me parece, Sócrates, que haya que escoger ninguna de estas dos vidas, ni nunca, creo, parecería a otros. —¿Y qué?. . . ¿una mixta de las dos?. . . De placer, dices, y de inteligencia y sabiduría? —Sí. . . Cada uno, ciertamente, preferiría ésta, a cada una de aquéllas (Filebo, X-XI, 20-22).

Y se hallan ahora frente a nosotros, las fuentes como a los coperos: la del placer se parece a fuente de miel; la de la inteligencia, sobria y privada de vino, a fuente de agua austera y saludable:

debemos estudiar cómo mezclarlas de la mejor manera (XXXVII, 61). ¿Tú quieres que yo abriendo completamente las puertas, deje entrar todas las ciencias, y mezclarse la pura con la menos pura? —No sé, en verdad, Sócrates, qué perjudicaría aceptar todas las otras ciencias, cuando se tienen las primeras (XXXVIII, 62) . . . Está bien. Y después de esto, debemos, a su vez, interrogar también a la inteligencia y a la mente. . . Además de aquellos placeres verdaderos; ¿os necesitan, también como compañeros los más grandes y más fuertes? ¿Y cómo, Sócrates?, dirían ellos: ¿éstos, que producen impedimentos infinitos, y turban con furiosa voluptuosidad las almas que habitamos. . .? Los otros placeres, en cambio, que llamaste puros y verdaderos, considérelos casi como nuestros familiares, y además los acompañados de salud y sabiduría. . . Pero éstos, unidos a la demencia, y que siguen a cualquier otro vicio, sería absurdo mezclarlos con el intelecto, si, anhelando la más bella y pacífica mezcla y proporción, se quiere tratar de aprender en ésta qué es el bien en el hombre y en el todo, y adivinar cuál es su idea (Filebo, XXXIX, 63-4).

La inteligencia es necesaria al bien. — Todos aquellos que antes nombramos como bienes (riqueza, etc.) no se puede concluir que sean bienes por sí mismos, sino que, a lo que parece, es así: si los gobierna la ignorancia, son males mayores que sus contrarios, en cuanto más capaces de servir a una mala guía; si los gobierna inteligencia y sabiduría, son bienes mayores; pero, por sí solos, ni los unos ni los otros valen nada. . . ¿Y qué consecuencia se extrae de ahí? no otra, sino que de todo lo restante, nada es bueno ni malo: de estos dos, en cambio, la sabiduría es bien, la ignorancia es mal (Eutid., IX, 281).

4. El bien es belleza, medida y proporción y se identifica con lo bello y con lo verdadero. — Toda y cualquiera mezcla que se quiera, que esté privada de medida y de naturaleza proporcionada, necesariamente lleva al mal a sus componentes y a sí misma antes que a ninguna otra. . . Ahora, pues, el poder del bien se traslada a la naturaleza de lo bello. Ya que por todas partes, medida y proporción vienen a ser ciertamente belleza y virtud. —Justamente así. — Y decimos que también la verdad se une a ellos, en la proporción. —Ciertamente.— Por lo tanto, si con una sola idea no podemos aferrar el bien, tomándolo con tres, belleza, medida y verdad, diremos que razonablemente a eso, como si fuese uno solo, le atribuiremos las virtudes de la mezcla, y que por eso, semejante mezcla resultará un bien (Fil.., XL, 64-5).

Y una acción, en cuanto es buena ¿no es acaso bella, y no es quizá fea en cuanto es mala?. . . Entonces, ninguna cosa bella es mala, en cuanto es bella, y ninguna cosa fea es buena, en cuanto es fea. . . ¿Ves pues? lo bello y lo bueno nos vuelven a parecer una sola y misma cosa. (Alcib. primero, XI-XII, 116).

La escala de los bienes. — Los bienes son de dos especies, los unos humanos, los otros divinos; y de los divinos dependen los otros, y si un Estado acoge en sí a los mayores, adquiere también los menores; si no, permanece privado de ambos. Los menores son primero la salud; segundo, la belleza; tercero, la fuerza cuarto, la riqueza Primero y principal de los bienes divinos es el intelecto, segundo, después del intelecto, el hábito moderado del alma; de éstos, mezclados con la firmeza, nace la justicia, cuarto es la firmeza. . De todos estos bienes, los humanos deben mirar a los divinos, y los divinos al principal, que es el intelecto (Leyes, I, 6, 631).

[En Filebo, XLI, 66, el primer bien es la medida y los otros atributos de la idea, segundo lo medido y lo bello, tercero la mente e inteligencia, cuarto las ciencias, artes y opiniones rectas; quinto, los placeres puros de las ciencias y de las sensaciones. En la Rep., II, 1, 35, se distinguen tres especies de bienes, que se aman por sí mismos, por sus efectos, y por ambos conjuntamente].

El mal es necesario al bien humano: el bien puro se obtiene solamente en el estado divino. — Pero no es posible, Teodoro, que perezca el mal, pues es necesario que exista siempre algo que se oponga al bien, y no puede tener lugar entre los dioses, sino que es necesario que se encuentre en la naturaleza mortal y en este lugar. De ahí también que es necesario procurar huir cuanto antes de aquí hacia allá arriba (Teet., XXV, 176).

5. El bien, lo bello y el amor. Los grados de la belleza y del amor: la idea de lo bello y el amor intelectual de lo eterno. La generación de la verdadera virtud. — ¿Qué es lo que ama, quien ama las cosas bellas? —Poseerlas — ¿Y no debe agregarse, que también aman poseer el bien? ¿Y no solamente poseerlo, sino poseerlo siempre? —También debe agregarse eso. . . —Ahora, necesariamente se ama la inmortalidad. . .; puesto que se ama poseer el bien, por eso se ama, necesariamente, siempre engendrar (porque la generación es lo que puede haber. . . de inmortal en un mortal), y por lo tanto, se sigue de ahí que el Amor es también Amor de generación, o sea Amor de inmortalidad (Banquete, XXIV-V, 204-7) . . . Por lo cual los que están grávidos de cuerpo, se inclinan más a la mujer. . .; los que son grávidos de

alma. . . engendran a aquella progenie que conviene engendrar en el alma cada vez. . . (es decir) la sabiduría y las otras virtudes (ib., XXVII, 208).

Aquel que se ha elevado , contemplando gradual y convenientemente las cosas bellas, llegando al término, verá súbitamente cierta maravillosa belleza, aquélla, precisamente, por amor de la cual tuvo que soportar antes toda pena. Ella no es. . parte bella, parte fea, ni a veces, sí, a veces, no sino que es por sí, para sí, consigo, siempre inmutable, v las otras cosas bellas participan de ella en forma tal, que, mientras que ellas nacen y perecen, ella ni crece, ni disminuye ni sufre otro cambio alguno. . . La manera de ir. . . por el camino del amor es la siguiente: comenzar por estas cosas bellas de aquí abajo y, atraídos por el amor a la belleza, elevarse como por una escalera desde un cuerpo bello a dos, y de dos a todos, y de todos los cuerpo bellos a las bellas instituciones y de éstas a las bellas ciencias, hasta que se alcance a ésta, la cual no es sino ciencia de la belleza misma, y conozca, en fin, de esa manera lo que es la belleza verdadera. Y si hay algún momento en la vida en que valga la pena vivir, éste es cuando se contempla la belleza misma. . . ¿Y no piensas que entonces, únicamente al que contempla la belleza, con el ojo al cual ella resulta visible, le es dado engendrar, no ya simulacros de virtudes, puesto que no se acerca a un simulacro de belleza, sino más bien, virtudes verdaderas pues se desposa con la verdadera belleza? Y engendrando verdadera virtud, y nutriéndola, será caro a los Dioses, y será, si alguien lo fue nunca en el mundo, también él inmortal (Banquete, XXIX, 210-2).

Si alguien, viendo la belleza de aquí abajo, en la tierra, se acuerda de la verdadera belleza, toma alas, y, alado, desea volar hacia arriba. Pero como no puede, sino que hace como el pájaro que mira hacia lo alto sin preocuparse de las cosas terrestres, es considerado loco. . . Habiendo abandonado las solicitudes humanas, atento a las cosas divinas, el vulgo se mofa de él, como de un loco, sin advertir que se halla poseído por Dios (Fedro, XXIX, 249).

[Cfr. también, Fedro, 260-256, y en Teetetos, 174a, la anécdota de "Tales que mientras estaba mirando las estrellas y miraba hacia arriba, cayó en un pozo, y entonces, una pequeña sierva de Tracia, espiritual y graciosa, se mofó de él, diciéndole que se preocupaba mucho de conocer las cosas del cielo, pero que no veía en absoluto las que tenia delante de sí y debajo de los pies. Este lema se puede aplicar también a todos los que profesan la filosofía". Cfr. también Repúb., VII, alegoría de la caverna].

6. Intelecto y voluntad: naturaleza intelectual de la virtud: la virtud es ciencia —necesidad de la subordinación de la voluntad a la razón. — Luego, si la virtud es una de las cosas que se hallan en el alma. . ., es menester que sea intelecto (Menón, XXIV, 88).

No es necesario augurarse ni tratar de que todo vaya detrás de nuestra voluntad, sino que la voluntad no obedezca a ninguna otra cosa sino al intelecto; y esto debe desearlo tanto el Estado como cada uno de nosotros en particular, y procurar tener prudencia y sentido (Leyes, III, 7, 687).

El conflicto entre razón y voluntad es la peor forma de ignorancia, — ¿Cuál es la ignorancia a la que se consideraría justamente la mayor?.. . Aquella que, cuando a uno le parece bella y buena una cosa, no la ame, antes bien la odie y ame y abrace lo que le parece malo e injusto. Esta discordia, entre el dolor y el placer, de una parte, y la opinión conforme a la razón, de la otra, afirmo que es la extrema ignorancia. . . Cuando, pues, el alma contrasta a la ciencia, o a las opiniones, o a la razón, que por su naturaleza están destinadas a ordenar: a esto lo llamo insanía, ya sea en un Estado, cuando la multitud no obedece a los gobernantes y a las leyes, ya sea en un individuo. . . El más grande . .. es el que impone al ignorante seguir detrás, al sabio guiar y mandar. Y esto, es el mando según naturaleza, es decir, de la ley sobre ¡os secuaces voluntarios, pero no un mando constituido de violencia. (Leyes, III, 9-10, 689-90).

La injusticia es involuntaria:, el ciego amor de sí mismo. — Ante todo es necesario saber, que cualquier injusto no es voluntariamente injusto. Pues a nadie le gustaría tener voluntariamente, en ninguna parte de si mismo, a ninguno de los males más graves, y mucho menos en lo que tiene de más precioso. Ahora bien, el alma. . . es, en verdad, la cosa más preciosa para rodos. . . El más grande de todos los males para los hombres, es congénito al alma del mayor número ; y es que todo hombre, por naturaleza, es amante de sí mismo y justamente debe ser así. Pero esto se convierte, en verdad, en causa de todos los errores, cada vez y a cada uno, por el excesivo amor de sí mismo, porque el amante es ciego para lo amado, y de ahí que juzgue malo a lo justo, bueno y bello, creyendo que debe preferir siempre su propio interés a la verdad. Pero quien desea convertirse en un gran hombre, no debe amar su propio interés, sino lo justo. (Leyes, V, 3-4; 731-2).

Dos especies de maldad: por ignorancia y por corrupción de la voluntad. — Dos especies de maldad deben reconocerse para el alma. —¿Cuáles?— La una que se produce en ella como una

enfermedad en e] cuerpo; la otra como una deformidad. —No entiendo.— ¿No juzgas, quizá, como una misma cosa, enfermedad y discordia? —Tampoco sé qué deba responder a esto.— ¿Crees quizá, que la discordia es otra cosa sino un contraste de parentesco natural, derivado de alguna corrupción? —No otra cosa. . . — Pues bien, llamando a la maldad discordia y enfermedad del alma, hablamos justamente. . . Pero sepamos también que en toda alma es involuntaria toda incomprensión particular. — Ciertamente—. Ahora bien, la incomprensión no es sino demencia de un alma que tiende hacia la verdad, derivada de la desviación del juicio. —Seguramente.— El alma insensata, por ello, debe considerarse como deforme y desproporcionada. —Así parece.— Por lo tanto, hay dos especies de males en ella, según parece: el uno, al que el mayor número llaman maldad y que evidentemente es una enfermedad. . . —Sí.— A la otra la llaman incomprensión, pero no quieren reconocer que es maldad, si está sola en el alma. . . Debe considerarse como deformidad. (Sofista, XV, 228).

7. El elemento voluntarista: libertad de la voluntad y responsabilidad: cada uno es autor de su destino. — (Dios) dejó librado a la voluntad de cada uno de nosotros las causas de la formación de sus cualidades personales. Tal y efectivamente, como es el tipo y especie de alma que uno desea ser, así casi todas las veces, deviene cada uno de nosotros. —Naturalmente—. Por lo tanto, todos los que participan del alma, cambian de condiciones [en la muerte], teniendo en sí la causa del cambio (Leyes, X, 12, 904).

La disciplina del alma: la indulgencia hacia sí mismo lleva su castigo en sí, haciéndonos transformar en malvados. — Cada hombre. . . cree honrar su alma, alabándola, y con apresuramiento le permite hacer lo que desea, pero digamos ahora que obrando así se la perjudica y no se la honra . Ni cuando un hombre no se inculpa a sí mismo de sus faltas sino que culpa a los demás. . . Ni cuando tiene indulgencia para los placeres . Ni cuando no sabe soportar, como fuerte, fatigas, temores, dolores y aflicciones, sino que cede. . . Ni cuando uno prefiere la belleza a la virtud. . . Ni cuando desea adquirir riquezas de manera no conveniente En todo ello, no sabe cada hombre que lleva el alma, la cosa más divina, al estado más deshonroso y vergonzoso. Ninguno piensa en la pena más grave de la mala acción: y la más grave es la de convertirse en semejante a los malvados (Leyes, V, 1, 726-8).

La educación y su importancia. — Educación es aquello que desde niños encamina hacia la virtud, haciéndonos deseosos y amantes de convertirnos en ciudadanos perfectos, que saben mandar y obedecer con justicia (Leyes, I, 12, 643).

Quien reúne una recta educación y un natural feliz, suele transformarse en un animal sumamente divino y afable; pero insuficientemente o mal educado, se transforma en el más feroz entre todos los que la tierra produce. Por ello el legislador debe preocuparse en que la educación de los niños no se convierta en algo secundario o que pueda desdeñarse (Leyes, VI, 12, 766. Cfr. Rep., IV, 3-4, 423-4).

8. La acción, el ejercicio, el hábito. — Entonces, ¿también el cumplir acciones justas engendra la justicia, y las injustas la injusticia? —Forzosamente.— (Rep., IV, 18, 444).

Digo y afirmo que, quienquiera que sea, que desee convertirse en un hombre valiente, debe ejercitarse inmediatamente desde niño (Leyes, I, 12, 643).

El dominio de los impulsos, no por la abstención, sino por el ejercicio de la lucha. — A vosotros. . . el legislador os ordenó absteneros de gustar los placeres y diversiones mayores, pero, los dolores y temores. . . creyó que, si uno huye de ellos desde niño, siempre, cuando deba soportar fatigas y temores necesarios, será puesto en fuga por quien se halle ejercitado en ellos, y será convertido en esclavo. Pero yo pienso que esta misma cosa era necesaria pensarla también para los placeres. . . (Leyes, I, 8, 635).

¿Será nunca perfectamente temperante, quien no haya luchado jamás con muchos placeres y deseos estimulantes hacia la acción impúdica e injusta, y no lo haya vencido nunca con la razón, con la acción y con el arte, por juego o seriamente, sino que sea, en cambio, sin experiencia de todo esto? — No parecería verosímil (Leyes, 1, 14-647).

La imitación y su convenían en hábito y naturaleza. — Si imitan, que imiten desde la infancia modelos dignos y valerosos, sabios, tantos, libres y otros semejantes; pero que no cometan ni sean capaces de imitar las acciones que no sean liberales ni otras vergonzosas, con el objeto de que no lleguen por vía de imitación, a sentir el placer de ser tales. ¿O no sabes, acaso, que las imitaciones, si se siguen desde jóvenes, se convierten en hábitos y en naturaleza del cuerpo, la voz y hasta el espíritu y la mente? (Rep., III, I, 395).

Exigencia de la inmutabilidad de los modelos y peligros de las pequeñas infracciones. — De esta recta disciplina de los placeres y dolores que es la educación, mucho se relaja y corrompe en los hombres durante la vida (Leyes, II, 1, 653).

¿De qué manera dices que la ley regula esto, en Egipto? —Admirablemente, aun para escuchar también. . . Cuando fueron prescriptos cuáles y de qué especies son (los modelos), los expusieron en el templo, y no les fue permitido, ni a los pintores ni a otros artistas. . . innovar o pensar otra cosa, sino aquello fijado por las leyes patrias (Leyes, II, 3, £56). Se llega hasta destruir las leyes escritas si los hombres se habitúan a violarlas en las cosas pequeñas y habituales. (Leyes, VII, 1, 788).

En una palabra, los guardianes del Estado deben vigilar que no se deslice a escondidas la corrupción. . . , pues al hacerse, poco a poco, habitual, ella no hace más que insinuarse, en las costumbres y en los usos, de los cuales, creciendo, progresa hasta las relaciones recíprocas, y de éstas pasa a las leyes y a los Estados. . . hasta que, finalmente, trastorna todo, tanto en la vida privada como en la pública (Rep., IV, 4, 424).

9. La virtud y la ciencia como purificación de las pasiones. — Observa, hombre amado, si es un cambio justo, trocar placeres por placeres, dolores por dolores, y temores por temores, los más grandes por los más pequeños, como si fuesen monedas .; y si al cambiar tales cosas, unas por las otras, separadas de la ciencia, no son sombras vanas de virtudes, virtud servil, ni sana ni sincera, y si, en cambio, la verdadera virtud es otra cosa, precisamente, sino la purificación de toda pasión, y si la templanza, la justicia, la fortaleza y la ciencia misma son cosa distinta a la purificación (Fed., XIII, 69).

Las cuatro virtudes y la unidad de la virtud. — Como hemos dicho que hay cuatro especies de virtudes (la templanza o prudencia, la fortaleza o valor, la ciencia o sabiduría, y la justicia), así es necesario agregar, evidentemente que, siendo cuatro, cada una es una. —¿Y cómo no? —Empero, las llamamos todas de una misma manera: pues denominamos virtud a la fortaleza, y virtud a la prudencia, y así a las otras dos, como si, en realidad, no fuesen múltiples, sino ésta sola: virtud. —Ciertamente. — Y bien, no es difícil decir en qué difieren entre ellas estas dos, y por qué han tomado dos nombres distintos., y lo mismo las otras: pero es menos fácil, decir por qué ambas le llaman virtudes, igual que las otras (Leyes, XII, II, 963).

Yo buscaba, Menón, una sola virtud, y he aquí que encuentro un enjambre. Y tomando esta imagen del enjambre, si te pregunto: ¿cuál es la naturaleza de las abejas?. . . Las abejas son muchas y de múltiples especies, pero, ¿por qué son abejas?. . . E igualmente las virtudes, aunque son muchas y de múltiples especies, brilla en todas, sin embargo, una misma idea, por la cual son virtudes. (Men., III-IV, 72).

10. Las cuatro virtudes en el Estado y en el individuo. La justicia y la injusticia. (Examen preliminar del Estado, como proyección ampliada de la constitución del hombre). — Creo que el Estado, si lo hemos constituido perfectamente, será perfectamente bueno. —Lo será forzosamente. — Luego es evidente que es sabio, valeroso, prudente y justo. . . Sabio. . . porque de buen consejo. . . Y por mérito de la estirpe y parte más pequeña, y de la ciencia que posee la clase que preside y gobierna — será íntegramente sabio un Estado constituido según la naturaleza. . . Pero tampoco es difícil ver en qué consiste y en qué parte del Estado reside el valor, para poder denominarlo verdadero Estado . .

Todavía quedan dos (virtudes) . . . la templanza y la justicia. . . La templanza es una especie de orden y de dominio sobre los placeres y los apetitos, o sea, como dicen, el ser superior a sí mismo. . . Me parece que esta expresión quiere significar que en el mismo hombre hay en el alma una parte mejor y una peor. Observa entonces que hemos adivinado, hace poco, que la templanza se asemeja a una especie de armonía. . .; por eso diremos que la templanza es una concordia o un acuerdo según naturaleza, de lo inferior y de lo superior, sobre lo siguiente: a quién de los dos le corresponde mandar, en el Estado y en el individuo. . . Queda . la justicia. . . Hemos establecido y dicho muchas veces, si recuerdas, que cada uno debe atender a una función entre todas las del Estado, es decir, a aquélla más apropiada congénitamente a su naturaleza. . . Entonces, querido mío, esto es lo que me parece que debe ser la justicia, cumplir con sus propias obligaciones. ¿Y sabes de qué lo infiero? —No; pero dilo. —Me parece que después de las virtudes examinadas (templanza, valor, sabiduría) la que queda en el Estado es ésta, que ofrece a todas ellas la posibilidad de nacer y, nacidas, la conservación mientras que ella exista (Rep., IV, 6-10, 427-433).

Y también al individuo, querido mío, estimaremos al igual que, teniendo en el alma estas mismas especies, justamente por las mismas condiciones, merezca los mismos nombres que el Estado (ibíd., 11, 435).

Y llamaremos valeroso al individuo por esta parte (del alma) cuando su facultad pasional, en medio de los dolores y de los placeres, considere lo que la razón prescribe como peligroso o no. — Desde luego. —Y sabio por aquella pequeña parte que gobierna en él. . . , teniendo en sí misma la

ciencia de lo que beneficia a cada una y a toda la comunidad de las tres (facultades del alma) . . . ¿Y después, qué? Temperante, ¿no quizá por amistad o concordia de estas mismas, cuando la que gobierna y las dos que obedecen reconocen de común acuerdo que es a la racional a quien corresponde gobernar y no se rebelan contra ella? (ibíd., 16, 442).

Y es justo, Glaucón, el hombre que lo es del mismo modo en que lo era el Estado. —Es necesario que así sea. . . Reconozcamos, pues, que cada uno de nosotros será justo y cumplidor de sus funciones si las partes de su alma hacen cada una lo que le incumbe. Por lo tanto, a la racional le corresponde mandar, porque es sabia y tiene el cuidado de toda el alma; a la pasional le incumbe estar sujeta y aliada a ella. . . Y estas dos. . . presidirán a la apetitiva. . . y velarán que. . . haciéndose muy fuerte y violenta, no. . . ensaye esclavizar y dominar a las que por su naturaleza no debe, y no perturbe toda la vida de todas (ibíd., 16, 441-2).

La injusticia. . . ¿es menester, pues, que sea una confusión de estas tres y una intriga e invasión recíproca, y una insurrección de una parte contra el complejo del alma, para dominarla y mandar mientras no le corresponde, por ser de naturaleza tal que deba servir a quien es de la estirpe dominadora?. . . La virtud, pues, a lo que parece, sería una especie de salud, belleza y bienestar del alma; la maldad, enfermedad, deformidad e impotencia (ibíd., 18, 444).

11. Justicia y felicidad. — No quitemos al injusto nada de su injusticia, ni de la justicia al justo, sino que supongamos al uno y al otro perfectos en su conducta. . . Que se dé, entonces, al perfecto injusto la perfecta injusticia, y no se le quite, sino que se le deje que, cometiendo injusticias máximas, logre la máxima fama de justicia Y frente a él, supongamos con el razonamiento, al justo. . . que no cometiendo nunca injusticia, tenga máxima fama de injusticia. . . ; con el fin de que, llegados ambos al máximo extremo, el uno de la justicia, el otro de la injusticia, se juzgue cuál de los dos es más feliz (Rep., II, 4, 360-1).

Si ésta es la acción de la injusticia, de engendrar odio donde ella entre, introduciéndose entre libres o esclavos, ¿no hará que se odien entre ellos, y los conducirá al tumulto y los tornará incapaces de obrar de acuerdo? —Así sucederá, justamente. —¿Y qué? Si se interpone entre dos personas, ¿no disentirán y se odiarán y serán enemigos entre ellos y también de los justos? —Así será, efectivamente. —Y, admirable hombre, si la injusticia anida en un individuo, ¿perderá ella su poder o lo conservará, no obstante? —Lo conservará. —Por lo tanto, aparece dotada de tal poder, que donde ella se introduce, sea Estado, raza, ejército o cualquiera otra cosa, ante todo, lo hace incapaz de obrar consigo mismo, porque produce tumultos, disiente y es enemigo de sí mismo y de todo contrario y del justo. ¿No es así? —Seguramente. —Y anidando en un individuo, creo, producirá todos estos efectos, que está destinada a producir: ante todo lo hará impotente para obrar, pues se halla en tumulto y en discordia consigo mismo, y luego le convierte en enemigo de sí mismo y de los justos (Rep., I, 23, 351-2).

Luego, el alma justa y el hombre justo vivirán bien, y mal el injusto. . . Pero quien vive bien, es feliz y bienaventurado; y quien, no, al contrario. . . Luego, el justo es feliz; el injusto, mísero. . . Luego, divino Trasímaco, nunca beneficia más la injusticia que la justicia (Rep., 1, 24, 353-4; cfr. Teet., XXV, 176-7).

12. La pena como medicina y liberación del alma enferma de injusticia. — A mi parecer, Polos, quien comete injusticia y es injusto, es absolutamente miserable, pero es más desdichado todavía cuando no expía sus faltas y no sufre la pena de la culpa, y menos miserable y desdichado si expía la falta y sufre la pena impuesta por los Dioses y los hombres (Gorgias, 28, 472).

La injusticia y la intemperancia y cualquier otra enfermedad del alma, constituyen el máximo de todos los males (ib., 33, 477).

¿Pero, quién es la más miserable de dos personas que tengan una enfermedad en el cuerpo o en el alma, el que se ha curado y librado del mal o quien no se ha curado y lo tiene todavía? —Me parece que el no curado (ibíd., 34, 478).

Luego experimenta un bien quien expía la pena. —Así parece. —Por eso es beneficiado. —Sí. —¿Qué beneficio? Supongo: ¿qué se transforma en mejor de alma si es castigado justamente? —Naturalmente. —¿Se libra de la maldad del alma, pues, quien paga la pena? —Sí. —¿Entonces se libera del máximo mal? (ibíd., 33, 477).

Y si alguien comete injusticia, sea él u otro que le interese, debe acudir a toda prisa y espontáneamente a pagar la pena, es decir a la casa del juez, como se acudiría apresuradamente a la del médico, para evitar que la enfermedad de la injusticia, tornándose crónica, no le corrompa el alma y la haga incurable (ibíd., 36, 480).

El fin de la pena. — Ninguna pena, infligida según la ley, se ha establecido para causar mal, sino que. . . o convierte en mejor a quien la sufre o impide que empeore (Leyes, IX, 2, 854).

Es necesario decir que el cuidado de la injusticia tiende a esto. —¿A qué? — A que la ley instruya a quien comete la injusticia, grande o pequeña, y lo constriña totalmente a no osar realizar jamás semejantes acciones voluntariamente, en el porvenir. . . Con cualquier medio se hará odiar la injusticia y amar y no odiar a la justicia: tal es el objeto propio de las leyes más bellas. Aquel a quien el legislador considere incurable en esto, ¡qué pena y ley le impondrá?. . . La muerte vengadora de las culpas. . . (Leyes, IX, 6, 862).

VI. LA LEY Y EL ESTADO.

1. La ley y la verdad: la variedad de las leyes y la necesidad de que posean un fondo común de verdad. — La ley pues, intenta ser un descubrimiento de la verdad. —¿Y cómo, entonces, Sócrates, si la ley es descubrimiento de la verdad, no seguimos siempre las mismas leyes sobre los mismos objetos?. . . —¡Ea, vamos!: ¿crees, acaso, que son injustas las cosas justas y las injustas, justas, o bien justas las justas e injustas las injustas?. . . ¿Y no sucede lo mismo entre los persas?. . . Y las cosas bellas en todas las partes se creen bellas, y feas las feas, pero no las feas bellas y las bellas feas. . . En una palabra, pues, sea entre nosotros, sea entre todos los otros, se cree lo que es y no lo que no es. . . —Sí, Sócrates, como tú bien dices, me parece que las mismas cosas son siempre legítimas para nosotros y para los demás; pero cuando veo que no resistimos nunca a cambiar leyes en todo sentido, no puedo creerte. — Es que, acaso, no percibes que en estas mutaciones, permanecen siempre las mismas (Minos, IV-VII, 315-6).

[Lo que permanece inmutable, para Platón, en la ley a través de sus mutaciones, es su forma de ley y su fin de justicia].

2. El fin de las leyes: el mayor bien de los ciudadanos: a) paz y benevolencia. — ¿Acaso, todo (legislador) no debe establecer todas las leyes en vista del mayor bien? —¿Y cómo no? —Pero el mayor bien no es la guerra ni el tumulto (que más bien debe rogarse que no sea necesario), sino la paz recíproca y, conjuntamente, la benevolencia (Leyes, 1, 4, 628).

b) El bien de todos. — No constituimos el Estado tratando de que una clase resulte más feliz que todas las otras, sino que lo sean todos los componentes del Estado. . . Y de esa manera, siendo floreciente y bien gobernado todo el Estado, se deje participar a cada clase de la felicidad, en la medida en que la naturaleza se lo concede (Rep., IV, 1, 420-1).

c) No el interés de los gobernantes, sino el bien de los gobernados. — Dicen: en el Estado, establece las leyes cada vez quien domina. . . ¿Ahora, crees tú (dicen) . . . que establezcan las leyes con otra intención que la de beneficiar la conservación del propio dominio?. Pero éstos, digamos nosotros ahora, no son Estados, ni son verdaderas leyes, por cuanto no se han establecido para el bien común de todo el Estado; y en cuanto a las establecidas para el interés de algunos pocos, llamémoslas facciosas y no civiles, y vana palabra a la justicia que se les atribuye (Leyes, IV, 6, 714-15).

A los pastores no les preocupa sino perseguir el mayor bien del (rebaño) que vigilan Así creo que es preciso convenir que cada gobierno en cuanto tal, no debe tener otra finalidad sino lograr lo mejor para quien está a su gobierno y cuidado (Rep., I, 17, 345).

El conflicto entre el interés común y el privado. — Es difícil entender que al verdadero arte de gobierno, debe preocuparle más bien el interés común que el privado, porque el interés común une, y el privado disgrega los Estados, y que beneficia más a ambos, al común y al privado, si el común está mejor establecido que el privado. En segundo lugar, si uno ha aprendido también a. . . entender que estas cosas son así por naturaleza, pero que después se dedica a gobernar el Estado sin que le incumba responsabilidad, y de su pleno arbitrio. ., la naturaleza mortal lo impulsará siempre a la usurpación y al interés privado (Leyes, IX, 13, 875).

d) No el bien material (corruptor), sino el espiritual (elevación a la bondad y justicia). — Reprimir las concupiscencias y no secundarlas, persuadiendo y obligando a los ciudadanos a convertirse en mejores. . . he ahí el único oficio del buen político. . . Y ahora, tú, Cáliceles, alabas a los hombres que los han saciado hartándolos de lo que apetecían, y dicen que han engrandecido el Estado y no perciben que se halla enfermo y tumefacto por culpa de aquellos ancianos. Ya que sin temperancia y sin justicia, lo han llenado de puertos, astilleros, murallas, tributos y vanidades semejantes . . Cuando la ciudad condena como a injusto a uno de los hombres políticos, éstos se resienten y se lamentan de sufrir iniquidad: después de haber hecho (dicen) tanto bien a la ciudad, son injustamente condenados. Todas mentiras. Ningún gobernador de ciudad es injustamente condenado nunca por la ciudad que gobierna. . .

¿Qué es lo que hay de más absurdo en este discurso: que hombres convertidos en buenos y justos, purgados de la injusticia por obra de su maestro y en posesión de la justicia, cometan la injusticia que ya no poseen más en su interior? (Gorgias, LXXIII-IV, 517-9).

Eficacia de la educación. — Un Estado, si alguna vez se encamina bien, progresa como un circulo que se agranda. Porque crianza y educación, conservadas buenas, producen buenas naturalezas, y naturalezas buenas a su vez, recibiendo tal educación, se convierten en mejores que las precedentes con respecto a la procreación y a lo restante. (Rep., IV, 3, 424).

3. La crítica y la innovación de las leyes: oscilación entre iluminismo y tradicionalismo: a) el iluminismo. — No descuidar nada en la censura a nuestras leyes. Porque no es deshonroso tener algún conocimiento de lo que no es bello; antes bien, puede resultar que se le presenten oportunidades de reforma a quien acepta las observaciones, con benevolencia y no con hostilidad (Leyes, I, 7, 635).

b) El tradicionalismo. — El cambio en todas las cosas, excepto en las malas, hallamos que es lo más peligroso. . Toda alma halla resistencia y temor en trocar, en cualesquiera de las cosas establecidas, la: leyes en las cuales se han instruido las almas y por una divina fortuna mantenido inmóviles durante largas y múltiples edades, tanto que no tengan recuerdo o noticias de que nunca (esas leyes) hayan sido de otra manera distinta a la de ahora. Es menester que el legislador piense un medio para que lo mismo suceda en el Estado. Yo lo encuentro en esto Es fatal que los niños que introducen innovaciones en los juegos, convertidos en hombres, sean distintos de los niños precedentes; y, hechos diferentes, busquen vida diversa, y buscándola deseen diversas costumbres y leyes; después de lo cual ninguno de ellos tiene ya mas temor de que sobrevenga a los Estados lo que ahora consideramos el más grave de todos los males (Leyes, VII, 7, 797-8).

[Pero la norma del tradicionalismo — que Platón admiraba especialmente en la educación egipcia — infundiendo el hábito de considerar sagradas e inmutables codas las reglas ya fijadas y transmitidas de generación en generación, no se concilia evidentemente con la exigencia expresada primero, de una critica sistemática de las leyes, para verificar y eliminar de ellas defectos eventuales. La posición contradictoria de este diálogo de la tardía edad de Platón, no presenta conciliación posible sobre este punto.

Distinto era, en cambio, el problema planteado (y resuelto) en el Critón, donde Sócrates, rehusando sustraerse por medio de la fuga a la pena infligida, declara que todo ciudadano puede criticar el contenido de las leyes, pero debe respetar el valor formal de éstas: puede pedir modificaciones de ellas por las vías legales, pero mientras son leyes, debe obedecerlas].

La crítica de las leyes y el casi-contrato. — Pero, replicarían a su vez las leyes: ¿fue éste el pacto concluido entre nosotros y tú?. . . En cada caso se debe ejecutar lo que dice la patria, o, a lo sumo, si no nos parece justo lo que ella pide, persuadirla con dulces maneras; pero emplear la violencia no es cosa santa . . Todo ateniense, habiendo alcanzado la edad de ser ciudadano, y logrado conciencia de las costumbres de la ciudad y de nosotras, las leyes. . ., ninguna de no nosotras, leyes, le veda o impide. . . que él se vaya. . . si está descontento de nosotras y de la ciudad . . Entonces, si ano de vosotros permanece aquí. . . él, decimos, con los hechos, se ha obligado ya hacia nosotras a hacer aquello que le ordenemos; y, no obedeciendo. . . , comete villanía de tres maneras: la primera, que no nos obedece a nosotras, que fuimos sus madres; la segunda que no nos obedece a nosotras, que fuimos sus nodrizas; la tercera que no nos obedece después que nos había prometido obedecer, y ni aun trata, en el caso de que nos equivoquemos, de aclarárnoslo por medio de razones. (Crit., XII-XIII, 50-2).

4. ¿Supremacía de los gobernantes o de las leyes? Dos fases del pensamiento político de Platón: (antes y después de la experiencia de Sicilia): a) el hombre regio superior a la ley. — Que se deba gobernar también sin leyes, resulta un poco áspero para escuchar. — En cierto modo, es claro que la legislación forma parte de! arte regio; pero lo mejor es que no dominen las leyes, sino que domine el hombre regio, sabio. . . Porque la ley nunca podría ordena: lo mejor, tomando lo mejor y lo más justo con precisión, conjuntamente para todos. Pues las desigualdades de los hombres y de las acciones y la incesante inestabilidad de las cosas humanas no permiten que un arte pueda indicar, en alguna cosa, algo simple para todos los casos y para todos los tiempos . Y la ley, en cambio, vemos que tiende poco más o menos a esto, como un hombre arrogante e ignorante, que no deja hacer nada a ninguno en contra de sus órdenes, ni tampoco deja interrogar cuando encuentra algo de nuevo y mejor, distinto de la orden impartida por él. . . Pero (el legislador) establecerá la ley, creo, consultando (aquello que conviene) más al mayor número, y más bien al por mayor para los individuos. . Ahora, supongamos el caso de un médico o de un maestro de gimnasia, el cual, debiendo permanecer alejado. . . mucho tiempo, no crea

que los alumnos o los enfermos recuerden sus preceptos, y por ello desee escribirle notas. . . ¿Y qué? si volviese, quizás ¿no osaría sugerir otras cosas mejores además de las que había escrito ya, aun en el caso de encontrar otras mejores?. . . ¿Y sostendría que no deben infringirse los antiguos decretos, ni con el prescribirle otras cosas al enfermo, ni osando el enfermo obrar distintamente de lo escrito?. . . Y entonces, a quien ha establecido por ley lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. . ¿no le será lícito, sin embargo, ordenar otras cosas, discordantes de aquéllas? (Polit., XXXIII-IV, 294-6).

b) La supremacía de las leyes sobre los gobernantes. — A los que se llaman comandantes los he llamado ahora servidores de las leyes, no por amor de novedad de nombres, sino porque sobre todo creo que en ello se halla la salvación del Estado o lo contrario. Donde la ley se halla avasallada y sin autoridad, ahí veo yo aparejada la pronta ruina del Estado; donde ella es soberana de los gobernantes, y los gobernantes senadores de las leyes, percibo la salvación y todos los bienes que los Dioses concedieron a los Estados (Leyes, IV, 7, 715).

[La definición de la ley que se puede extraer de las Leyes, se compone de dos elementos: de una parte, la ley debe ser "distribución racional" (ten tou nou dianomén) (Leyes, 714 a); de la otra debe ser "convertida en decisión común del Estado (dogma koinón poleos) (Leyes, 644 d)].

Causa del cambio de opinión (la desilusión de Sicilia): pasaje a consideraciones realistas. — Ni la ley ni ninguna orden es, efectivamente, superior a la inteligencia, ni es justo que el intelecto sea súbdito y siervo de nadie, sino que sea el dominador de todo, con tal que sea veraz y verdaderamente libre, según su naturaleza. Pero, ahora, de hecho no es nunca así, o a lo sumo en parte mínima; por lo cual, es necesario atenerse al segundo término, es decir al orden y a la ley, que ve y mira a lo que es generalmente, aunque no pudiendo decidir para el caso singular (Leyes, IX, 13, 875).

5. El mando de las leyes: la fuerza y la persuasión. Aun las dos fases del pensamiento político de Platón: a) la justificación de la imposición. — ¿Sabes lo que dice la mayoría a este propósito?. . . Dicen que, si alguien conoce leyes mejores, contrarias a las de los ancianos, es necesario que las dé a su ciudad, después de haber persuadido a todos, uno por uno; pero de otra manera, no—. ¿Y qué? ¿No es justo? —Tal vez.— Pero si uno, en lugar de persuadir coacciona hacia lo mejor, responde: ¿cuál es el nombre de tal violencia?. . . Si uno, antes de persuadir al enfermo, pero poseyendo la verdadera ciencia médica, constriñe a hacer lo mejor a un niño, un hombre o una mujer, en contra de las reglas escritas, ¿cuál será el nombre de esta violencia?. . . ¿No quizá cualquier cosa, más bien que el error anticientífico causa de la enfermedad?. . . Y de aquellos que se encuentran forzados, en contra de las reglas escritas y la costumbre, a hacer otras cosas más justas y mejores y más bellas que antes. . . todo podrá decirse salvo que hayan sufrido vergüenza, injusticia y mal. . . Como el piloto,. . . sin establecer leyes escritas, pero teniendo su arte por ley, salva los compañeros de la nave, así. . . sería justo gobierno el de quien tenga la fuerza del arte sobre la de las leyes (Polit., XXXV, 296).

b) la condena del despotismo. — Ninguno de los legisladores parece haber pensado nunca que, pudiéndose emplear dos medios para dictar las leyes, la persuasión y la fuerza, ellos, mientras les es posible frente al vulgo privado de cultura, usan una sola: ya que no dictan leyes moderando la violencia con la persuasión, sino que sólo emplean la fuerza sin ninguna moderación (Leyes, IV, 12, 722).

El poder de la opinión pública. — Dices bien que la opinión pública tiene un poder maravilloso, toda vez que nadie, nunca y de ninguna manera intenta aspirar a otra cosa en contra de la ley. Entonces. . . al legislador que pretenda subyugar una pasión, de aquellas que, por excelencia, esclavizan a los hombres, le será fácil saber cómo vencerla, pues consagrando esta opinión pública ante todos. . . habrá preparado a esta ley el más fuerte apoyo. (Leyes, VIII, 6, 638).

6. Las jerarquías sociales y políticas. Diferencias de naturalezas y de derechos entre los hombres: a) las tres estirpes, del oro, de la plata y del bronce. — En el Estado sois todos hermanos. . . pero el dios, al plasmaros, a todos los que erais aptos para mandar, infundió oro en vuestro interior al engendraros, por ser los más dignos; ha mezclado plata en la composición de todos los (aptos para ser) defensores; pero hierro y bronce en la de los campesinos y otros artesanos . . . A los gobernantes, sobre todo, y ante todo, les ordena el dios que nada vigilen y custodien mejor que la prole,. . . y si un hijo suyo llegara a contener bronce o hierro, de ninguna manera se apiaden, sino que dándole el puesto adecuado a su naturaleza, lo releguen entre los artesanos y los campesinos, y si, en cambio, de éstos nace uno con mezcla de oro y plata, honrándolo, lo eleven a su propio rango, entre los custodias y defensores (Rep., III, 21, 415).

b) las dos especies de igualdad (anticipación de la justicia conmutativa y distributiva de Aristóteles). — Existiendo dos especies de igualdad, homónimas, pero en realidad, por lo general casi

opuestas, la una —que es igualdad de medida, de peso y de número— toda ciudad y legislador es capaz de introducirla siguiendo el azar para su distribución; la otra, que es la igualdad más verdadera y mejor, a ninguno le es fácil distinguirla. . . Ella asegura más al superior, menos al inferior, dando a cada uno de los dos en relación a su naturaleza, y por ello, asigna siempre mayores honores a los superiores en virtud, y a quien se halla en opuesta condición de virtud y de educación, lo que le corresponde en proporción. Por eso, también para nosotros ésta es siempre la justicia civil (Leyes, VI, 5, 757).

7. La selección de los ciudadanos y de los gobernantes: a) exclusión de los esclavos y trabajadores manuales y de los comerciantes. — Aquellos que se poseen por medio de la compra, y los a que se les puede llamar sin ninguna discusión esclavos, no participan en absoluto del arte regia. —¿Y de qué manera podrían participar?— ¿Y qué? Y todos los que entre los libres, se dedican espontáneamente a actividades serviles como los anteriormente citados, transportando c intercambiando los productos de la agricultura y de las otras artes; quienes en los mercados, yendo de ciudad en ciudad por mar y por tierra, cambiando dinero por otras cosas o por dinero, los que llamamos banqueros, comerciantes, marineros y revendedores ¿podrán acaso, reivindicar para ellos algo de la ciencia política?. . . Pero también a aquellos que se hallan dispuestos a prestar servicios a todos por salarios o por mercedes, nunca los encontraremos partícipes del arte de gobernar. . . ¿Con qué nombre los llamaremos?— Tal como acabas de decirlo ahora: servidores, pero no gobernantes de los Estados (Polit., XXIX, 289-90).

El trabajo manual, obstáculo para el conocimiento y causa de la indignidad tiara la ciudadanía. — Los trabajadores de la tierra y los otros obreros. . . conocen únicamente las cosas del cuerpo. . . Por lo cual, si sabiduría es conocimiento de si mismo, ninguno de éstos es sabio en razón de su oficio . . De ahí que esas parezcan artes manuales y humildes, impropias del hombre bueno y bello. (Alcib. prim., XXVI, 131).

Ninguno de todos los que se fatigan en los trabajos manuales, debe ser nativo o de la familia de algún nativo; pues al ciudadano le corresponde un oficio grande, que exige mucho ejercicio y estudio, es decir, de conservar o conquistar el orden público del Estado Y si alguien te inclina hacia otro oficio más que al cuidado de la virtud, que lo castiguen con vergüenza e ignominia, hasta que lo reconduzcan a tu camino (Leyes, VIII, 12, 846). Y a aquellos que envuelven tu vida en la ignorancia y en la bajeza, los agreguen a 1a raza de los esclavos. (Polit., XLVI, 309).

La justicia hacia los esclavos. El hombre, como animal difícil de tratar, no quiere prestarse tampoco a la distinción necesaria, que diferencia de hecho al esclavo, al libre y al amo. . . El recto trato de éstos hacia los esclavos, no es maltratarlos con insolencia, y, si es posible, ser menos injustos con ellos que con sus ¡guales. Porque, a quien en verdad ama la justicia y no por ficción, y odia realmente la injusticia, se le reconoce en su actitud frente a esos hombres, a quienes le sería más fácil tratar injustamente. (Leyes, VI, 19, 777).

b) la elección de los gobernantes. — Es evidente que los ancianos deben mandar y los jóvenes obedecer. —Sí.— Y entre ellos, los mejores. . . Se debe elegir, entonces, entre aquellos guardianes hombres que, después de maduro examen, nos parezca que hagan durante toda su vida lo que juzguen lo más conveniente y útil al Estado, y que nunca, ni por ningún motivo hagan lo contrario. . . Y es necesario observarlos desde niños, poniéndolos a la obra. . . y exponerles a las fatigas, y sufrimientos y contiendas. . . y conducirlos a los peligros y hacerles experimentar placeres, poniéndolos a prueba, más que el oro por el fuego. ..Ya quien siempre, desde niño, de jovencito y de hombre sea sometido constantemente a pruebas y haya salido puro, se le debe confiar el mando y la custodia del Estado. . .; y a quienes, en cambio, no resulten tales, rechazarlos. (Rep., III, 19, 412-3).

c) los filósofos, regidores del Estado. — ¿No es evidente si el guardián de cualquier cosa tenga que ser un ciego o alguien de vista aguda?. . . ¿Pero te parece que difieren de los ciegos, aquellos privados en verdad del conocimiento del ser de cada cosa, y sin algún modelo claro en el alma, c impotentes para obrar como los pintores, es decir, mirando a lo verdadero por excelencia, recordándolo siempre y observándolo con la máxima atención, establecer así también las leyes de lo bello, de lo justo y de lo bueno, y conservar como guardianes las vigentes?. . . y esto debe convenirse de los filósofos, que siempre aman el estudio que les permite entrever la que siempre es, y no cambia por nacimiento y muerte (Rep., VI, 1-2, 484-5).

Y creo que todos consentirán en lo siguiente: que una naturaleza semejante. . . raramente y en pequeño número nace entre los hombres (ibid., 6, 491).

Luego, la muchedumbre no puede ser filósofa. —No puede ser, efectivamente.— Y es menester que los filósofos sean befados por ella (ibid., 8, 494).

8. La educación de los guardianes del Estado: a) formación de sus virtudes propias. — ¿No te parece que quien debe ser guardián tiene necesidad, además de ser de carácter fiero, ser también, por naturaleza, amante del saber? (Rep., II, 16, 375).

¿Cuál debe ser, pues, su educación? ¿no es difícil encontrar una mejor de la que se ha encontrado desde hace mucho tiempo ya? que es la gimnasia para el cuerpo, la cultura para el alma (ibid., 17, 376).

b) límites al arte. — Por consiguiente es necesario vigilar a los poetas y obligarlos a dar en sus poesías, una imagen de las buenas costumbres, o, de lo contrario, que no las hagan entre nosotros. . . para que no suceda que, creciendo entre imágenes del mal como entre mala hierba, los guardianes, recogiéndolas y alimentándose abundantemente de ellas, día por día, contraigan, poco a poco e imperceptiblemente algún gran vicio en el alma (Rep., III, 12, 401).

Cfr., Leyes, VII, 9 (801): El poeta no debe hacer nada contrario a lo que el Estado reconoce como legítimo, justo, bello y bueno, y no le debe ser lícito mostrar sus poesías a ningún particular, antes que a los jueces encargados de ello, y antes de que hayan obtenido el visto y la aprobación de los guardianes de las leyes.

c) eliminación de todo interés privado. — En todas las formas posibles es necesario tratar que los guardianes. . . no se conviertan, de benévolos protectores, en salvajes amos. Observa, pues, si no es necesaria para ellos una vida y una habitación de este género, si deben resultar así: primero, que ninguno posea sustancia privada alguna, si no es por absoluta necesidad; después, que ninguno ha de poseer casa o despensa particular, a la cual no tenga acceso quien lo desee; . . teniendo comidas en común, deben vivir en comunidad como en el campamento. . . Porque, en cambio, cuando ellos llegaran a poseer tierras privadas, casas y dinero, serían administradores y campesinos antes que guardianes, y se convertirían en amos, enemigos y no en protectores de los demás ciudadanos; y odiando y odiados, intrigando y perseguidos por la intriga, pasarían toda su vida en constante temor de los enemigos interiores mucho más y más fuertemente que de los exteriores, corriendo hacia la ruina y arrastrando a ella al Estado también (Rep., III, 22, 4l6-7).

d) comunidad de los bienes y de la familia. — Entonces, ¿nuestros ciudadanos tendrán en común, ante todo, lo que llamarán mío, y teniendo esto en común, tendrán, sobre todo, comunidad de dolores y de placeres? —Seguramente.— Ahora bien, ¿no será causa de esto, además del resto de la constitución, la comunidad de las mujeres y de los hijos para los guardianes? — Sobre todo; es cierto. . . ¿Y no es verdad que las normas antes expuestas y éstas de ahora, los convierten también en más verdaderos guardianes, y hacen que no dividan el Estado, llamando mío, no a la misma cosa, sino alguien a una, otros a otra, y llevando éstos el agua a su molino todo lo que les es posible, separadamente de los demás, y los otros al suyo que es distinto, y teniendo mujer e hijos diversos, y placeres y dolores privados, para sí, sin que participasen los demás? Y los litigios, y querellas mutuas ¿no serán eliminados al no poseer cada uno en privado (por así decir) sino el propio cuerpo y todo lo restante en común? (Rep., V, 11-12, 464-5).

Atenuaciones posteriores de la teoría propiedad privada, pero con limitaciones. — Cierto es que el primer Estado y la constitución y las mejores leyes se hallan donde la antigua máxima rige para todo el Estado. . . es decir, que las cosas de los amigos están verdaderamente en común. . comunes las mujeres, comunes los hijos, comunes todos los bienes, y por todos los medios y de todas partes está desterrado de la vida, todo lo que se dice privado. . . Por ello no se debe buscar ni seguir otro modelo de Estado, sino que siguiendo éste, buscar en todo lo posible uno semejante. . . ¿Cómo definiremos, y de qué manera podremos constituir este Estado? Ante todo, se deben distribuir las tierras y las casas, y que no se trabaje en común los campos, porque esto se diría que está por encima del nacimiento, de la crianza y de la educación actual, pero debe distribuirse con esta mira: que el sorteado mantenga su suerte como propiedad común de todo el Estado . . A quien le ha correspondido en suerte un lote, debe dejarlo en herencia siempre solamente a uno de sus hijos . .; a los restantes, que excedan el número de uno, si son hijas, que las dé (en matrimonio) según las normas legales; si son varones, que les distribuya como hijos entre los ciudadanos que carezcan de prole. (Leyes, V, 10, 739-40).

Ni a ninguna persona le sea permitido poseer oro o plata privadamente, sino solamente una moneda que sirva para realizar las compras diarias. . . por que no represente ningún valor para los demás (ibíd., 12, 742).

[La máxima: "las cosas de los amigos estén en común" era un precepto de las comunidades pitagóricas"].

La obligación del matrimonio individual, en el último diálogo de Platón. — El género humano está naturalmente unido con la eternidad. . . y siendo uno, participa siempre de la Inmortalidad por medio de la generación. No es lícito privarse de ella por sí mismo, voluntariamente, y se priva espontáneamente quien no se preocupa de tener mujer e hijos. (Leyes, IV, 11, 721).

[Aquí se afirma únicamente el deber del matrimonio y de la generación: empero, que tenga que ser matrimonio individual, y no en común como quería la República, es declarado en el pasaje siguiente].

Si Dios quiere. . . en materia de amor, obtendremos que ninguno de los bien nacidos y libres, osará tocar sino a su propia mujer. . . que haya entrado en la casa con los dioses y los ritos nupciales. (Leyes, VIII, 8, 841).

e) Las funciones y la educación de las mujeres. — Entre las funciones de la administración del Estado, no hay ocupación exclusiva de la mujer, en cuanto mujer, ni del hombre, en cuanto hombre, sino que estando igualmente distribuidas las tendencias naturales en ambos sexos, y los hombres y las mujeres, por naturaleza, pueden participar en todas las funciones y oficios, en todos, empero, es más débil la mujer que el hombre (Rep., V, 5, 455). Por consiguiente, si nos valdremos de las mujeres para realizar las mismas funciones que los hombres, será preciso, pues, darles la misma instrucción que a los hombres. —Cierto. . . —Muchas de las cosas dichas ahora, si las hiciéramos tal como dijimos, quizá parecerían ridículas, por su contraste con las habituales. . . Pero. . . insensato es quien cree ridícula otra cosa fuera del mal (ibíd., 3, 451-2).

[Cfr., Leyes, VII, 11-12, 804-5: la reformación del mismo ideal; pero ibíd., 4, 794 y 10, 802, temperamentos prácticos de distinción entre lo que es propio del hombre y lo que es propio de la mujer, y separación de los sexos desde los seis años].

9. La educación de los regidores del Estado (filósofos). — Osemos ahora decir, que se debe poner a los filósofos como los más seguros guardianes del Estado. . . Piensa, empero, cuán pocos habrá probablemente Y será necesario someterlos a las pruebas de las fatigas, de los temores y deseos a que aludimos entonces (para los guardianes del Estado), y agreguemos ahora lo que entonces olvidábamos, es decir, que deben ejercitarse también en múltiples estudios, con el objeto de ver si su naturaleza será capaz de sostener los mayores estudios o si ellos desfallecen y se envilecen como los otros se envilecían en las otras pruebas (Rep., VI, 15, 503-4).

Se trata de la conversión del alma de un día que es noche, a un día verdadero que es elevación hasta el ser: y diremos que ésta es la verdadera filosofía. Es cierto. —Por consiguiente es necesario investigar cuál de entre todas las ciencias, tiene ese poder (Rep., VII, 6, 521).

. . . La ciencia de los cálculos, y no. . . del modo vulgar, sino hasta que se alcance con la inteligencia misma a la contemplación de la naturaleza de los números (ibid., 8, 525) . . .; de la geometría. . . la parte más alta. . . [que se cultiva] para el conocimiento de lo que es siempre, no de aquello que nace y muere (ibíd., 9, 526-7) . . .; tercero, la astronomía (ibíd., 10, 527) . . . todas éstas, ¿acaso no sabemos que sólo son preludios del ritmo que se debe aprender?. . . ahora bien, Glaucón, este ritmo, ¿no es ya aquel en torno al cual se emplea la dialéctica?. . . Nadie nos contradirá si afirmamos que ninguna otra disciplina, fuera de ésta, trata de llegar a aprehender totalmente, de entre lo individual propio, lo que cada uno es (ibíd., 13, 531-3).

¿No te parece, pues, que la dialéctica se eleve como cima sobre las demás, y que no es justo colocar ninguna otra disciplina por encima de ella, y que, antes bien, se obtiene con ella el término de todas las ciencias? —Me parece bien (ibid., 14, 534).

10. Las cinco formas de gobierno y su serie como progresión degenerativa. — Hay tantas formas de gobierno, que corresponden, quizá, a los tipos y modos del alma. —¿Y cuántos son? —Cinco de gobierno y cinco de alma. —Nómbralas. —Afirmo, pues, que un modo de gobierno sería el que acabamos de examinar, que puede tomar dos nombres. Pues, surgiendo entre los gobernantes un solo hombre egregio, se llamaría reino, pero hallándose muchos, aristocracia (Rep., IV, 19, 445).

Considero bueno y recto a un Estado y gobierno semejantes y al hombre que se ajuste a ese tipo; malos y equivocados los otros . . y los incluyo en las cuatro especies del vicio (ibid, V, 1, 449).

Difícil es desarraigar un Estado fijado así, pero como todo lo que nace, muere, ni aun semejante constitución permanecerá eternamente (ibid., VIII, 3, 546).

Mezclándose el hierro con la plata y el bronce con el oro, nace una desigualdad y una discorde anomalía. . . y cuando ha nacido la discordia. . . violentándose y dirigiéndose cada uno en sentidos opuestos entre ellos. . . [se tendrá] un gobierno mixto en todo de bueno y de malo. —Pues es mixto, y predominará en él un solo elemento, que proviene del dominio de la facultad pasional, es decir, las envidias y las ambiciones [timocracia] (ibíd., VIII, 3-4, 546-8).

Y el gobierno que le sigue a éste, será la oligarquía. . ., el gobierno fundado sobre el censo en el que mandan los ricos, y el pobre no tiene parte en el gobierno. . . El primer defecto de este gobierno, se halla justamente aquí, en su misma determinación. Efectivamente, piensa en lo que sucedería si en las naves se eligieran de esta manera los pilotos, en base al censo. .. ¿Y qué? ¿acaso será menos grave este otro (defecto) ? —¿Cuál? Que un Estado semejante será, forzosamente, no uno, sino dos: el de los pobres y el de los ricos, cohabitando en él, pero que siempre se tenderían insidias recíprocamente (ibíd., 6-7, 550-1).

Y así se pasa de la oligarquía a la democracia, por la insaciabilidad del bien ambicionado, que es convertirse en ricos, en la mayor medida posible. .. En la oligarquía. . ., los gobernantes se convierten. . . ellos mismos, y los suyos, ya desde jóvenes, en lujuriosos, que aborrecen las fatigas del cuerpo y del alma y son débiles para resistir el placer y los dolores. . . Reducidos a esta situación, cuando se encuentran gobernantes y súbditos, en el camino o en las reuniones. . . o durante la navegación o en expediciones militares. . ., el pobre, delgado y atezado por el sol. . ., al ver (al rico) sin aliento y temeroso, ¿crees que no piensa que esta gente es rica por su propia culpa, y que, cuando se encuentran entre sí, no se dicen unos a los otros: ¡nuestros señores no valen nada!?. . . La democracia, según creo, nace, entonces, cuando los pobres, derrotando a los otros, en parte los matan, en parte los expulsan. . . ¿y cómo es un gobierno semejante?. . . ¿No es quizá, ante todo. . . el estado lleno de libertad, también de palabra, y en el cual cada uno tiene la facultad de hacer lo que más desee? . . Cada uno se constituye el modo de vida que más le place Será, a lo que parece, un gobierno agradable, anárquico y variado, que distribuye una cierta igualdad igualmente a los iguales y a los desiguales (ibid., 10-11, 555-8).

Éste es, querido mío, el principio tan bello y temerario del que nace la tiranía. . . Parece que el exceso de libertad no conduce sino a un exceso de esclavitud, a los individuos y a los Estados. . . Los cabecillas de las facciones, despojando a los poseedores de riquezas, las distribuyen al pueblo, pero conservan mucho más para ellos. . . Luego, pues, un cabecilla, que. . . envíe al exilio y condene a muerte. . . , después de esto, es fatal que sea muerto por los enemigos, o que se convierta en tirano y, de hombre, se transforme en lobo. . . Todos los que han llegado a este extremo recurren al famoso recurso tiránico de pedir al pueblo una guardia para salvar al defensor del pueblo. . . Y entonces ese jefe se planta sobre el carro del Estado, convirtiéndose de jefe en tirano. . . Y ante todo, provoca siempre guerras para que el pueblo se halle siempre necesitado de un jefe. . . Y, por eso mismo, ¿no tendrá siempre necesidad de guardias tanto más numerosas y fieles, a medida que por su conducta, vaya aumentando el odio de los ciudadanos hacia él? (ibid., 15-18, 563-7).

Y, según el proverbio, el pueblo, para huir del humo de la sujeción a los libres, caería en el fuego de la dominación de los esclavos (ibíd., 19, 569).

Y a todos es evidente que no hay Estado más infeliz que aquel que se halla bajo el peso de una tiranía. . . Si, pues, el hombre es semejante al Estado. . . , también el alma sometida a tiranía. . . , siempre arrastrada por la fuerza del furor, será llena de tumulto, de confusión y de arrepentimiento (Rep., IX, 4-5, 576-7).

Entonces, Glaucón mío, es completamente infeliz esta condición, y el tirano, en el ejercicio de sus funciones, lleva una vida aún más atormentada de la que juzgabas atormentadísima . .; y parece. . . lleno de temor durante toda su vida, de ansias y de dolores. . . y forzosamente tiene que llegar a ser, más aún que antes. . ., envidioso, infiel, injusto, sin amigos, impío, albergue y nutrimiento de toda maldad. .

Felicísimo el óptimo y el muy justo, es decir, el hombre regio por excelencia, que conserva el dominio de sí mismo; infelicísimo el pésimo y muy injusto, que viene a ser el tiránico por excelencia, tirano de sí mismo y del Estado (ibíd., 6, 579-80).

Variaciones posteriores de la clasificación. — ¿No es la monarquía, acaso, para nosotros, una de las constituciones políticas? —Si. —Y después de la monarquía, se podría decir el gobierno de los pocos. —Efectivamente. —Y, tercera forma de gobierno, ¿no es el dominio de la muchedumbre, llamada democracia? (Polit., XXXI, 291).

Dividiendo en dos cada una de éstas, se hacen seis, dejando aparte la constitución perfecta, que es la séptima. —¿Cómo? —De la monarquía, el reino y la tiranía; del imperio de los pocos, la bien

augurada aristocracia y la oligarquía; del gobierno de los muchos que ya, creyéndole simple, indicamos por democracia, también de éste se deben suponer dos formas. . . el gobierno según las leyes y en contra de las leyes, en ésta como en las demás constituciones. . . La monarquía, entonces, ligada a buenas escrituras, que llamamos leyes, es la mejor de entre todas las seis; sin leyes es la más dura y pesada para soportar.. . El imperio de los pocos, como lo poco se halla en el medio de lo uno y de la multitud, lo consideraremos medio entre ambos dos; después el de la multitud, débil en todo, incapaz de nada grande, ni para bien ni para mal. . . Por ello, es, de entre todas las constituciones legítimas, la peor; de todas las ilegales, la mejor. Y si todas son desenfrenadas, se lleva la palma la democracia; si son ordenadas, no debe, en absoluto, preferirse vivir en ella, sino en la primera, exceptuando la séptima (id., XLI, 302-3).

La preferencia final a la forma mixta de monarquía y de democracia, — Es necesario no constituir poderes grandes y no mixtos . . Es menester, entonces, que (el Estado) participe de las dos (monarquía y democracia) si debe existir libertad y concordia con sabiduría. El Estado que haya amado el principio monárquico o el de la libertad, más de lo que debía (amarlo), en forma exclusiva, no ha tenido ni el uno ni el otro en justa medida. (Leyes, III, 11-12, 693).

Habiendo (el rey) suprimido en demasía la libertad del pueblo, y acrecentado más de lo conveniente la autoridad regia, ha destruido la concordia v el amor en el Estado. . . Por otra parte. . . la absoluta libertad, desligada de todo poder, no es inferior en poco a un régimen que tenga una medida establecida en la dependencia de los diversos poderes (ibíd., 13-14, 697-8).

Por eso, elegidos los dos regímenes típicos del despotismo y de la libertad. . . hemos visto que, tomando a uno y al otro en condiciones de proporción, el uno respecto al despotismo, el otro con referencia a la libertad, nace entonces en ellos el bienestar por excelencia: pero, llevados ambos al extremo, el uno de la esclavitud, el otro de lo contrario, eso no beneficia ni al uno ni al otro (ibid., 16, 701).

CAPÍTULO II - ARISTÓTELES

[Nacido en Estagira, en 384; hijo de Nicomaco, médico del rey de Macedonia y llegado a Atenas a los 17 años de edad, permaneció durante 20 años en la escuela de Platón, adhiriéndose primeramente con fervor a la doctrina del maestro, y hasta acentuando su misticismo, en el diálogo Eudemo o del alma, y en el Protréptico o exhortación a la filosofía: dos de aquellos escritos juveniles, tan alabados por CICERÓN por el río de oro de su elocuencia, pero perdidos para nosotros. Sucesivamente, el diálogo Sobre la filosofía (también perdido), señala la primera afirmación de una crítica de la teoría platónica de las ideas, y el prepararse de Aristóteles para la formación de una teoría propia, que comienza a delinearse en el sistema teológico-cosmológico aquí diseñado. Pero sólo más tarde, varios años después, el pensamiento de Aristóteles alcanza su madurez independiente y llega a la construcción de su sistema propio.

A la muerte de Platón (347), Aristóteles con Jenócrates y otros condiscípulos, deja a Atenas y se dirige al Asia Menor, cerca de algunos platónicos: Herasto y Corisco, y luego Hermias, señor de Atarneo, con la sobrina del cual, Pitia, contrajo matrimonio, y, además, aquél lo puso en relación con el rey Filipo de Macedonia. Pasado a Metilene, funda una primera escuela, que se mantiene todavía en el ámbito del platonismo; luego, en 343, Filipo lo llama a Macedonia, como educador del propio hijo Alejandro. Habiendo llegado éste al trono, Aristóteles vuelve a Atenas, algunos años después (335); y ya en posesión de un sistema propio, funda su escuela entre las umbrosas arboledas (peripatoi) circundantes al templo de Apolo Liceo y el vecino gimnasio. Del lugar y del hábito de Aristóteles de dar sus lecciones paseando por las calles arboladas, le provienen a la escuela los nombres de peripatética o del Liceo. Durante 13 años, Aristóteles se dedica exclusivamente a las ocupaciones de la escuela, reuniendo, con el apoyo que le prestaba Alejandro, la primera gran colección de libros; compilando toda una serie de obras, perdidas en su mayor parte, que recogían los materiales para los cursos sistemáticos (obras de ciencias naturales, exposiciones de doctrinas filosóficas precedentes y contemporáneas, compendio de las doctrinas retóricas, colección de 158 constituciones griegas, y también de leyes y costumbres de naciones extranjeras): y sobre todo, escribiendo, además de las obras exotéricas (para el público), las acroamáticas o esotéricas (para la escuela), que son las que, después, en buena parte, han llegado hasta nosotros. Esta

intensa actividad que llegó, según los catálogos de PTOLOMEO y de ANDRÓNICO, a mil escritos, es interrumpida a la muerte de Alejandro (323). Aunque las relaciones con el rey se habían relajado después del asesinato de Calístenes, sobrino de Aristóteles, sin embargo, el odio del partido nacionalista ateniense (del cual era jefe DEMÓSTENES), dirigió contra el filósofo la acusación de impiedad. Aristóteles, para sustraerse a la suerte de Sócrates, se retira a Calcidia, en la que muere al año siguiente (322) a la edad de 62 años.

En la escuela continuada bajo la dirección de TEOFRASTO, se deben haber conservado las obras, aún después de la muerte de éste. Pero, según los relatos de ESTRABÓN y PLUTARCO, estas obras colocadas bajo la custodia de NELEO, hijo de Corisco, habrían sido dejadas en herencia, junto a toda la biblioteca, a sus parientes de Asso, que las tuvieron depositadas en una cantina hasta que las vendieron a APELLICÓN. Después de la muerte de éste, Sila habría transportado la biblioteca a Roma, y de esa manera, más tarde, se habría obtenido la primera edición, por obra de ANDRÓNICO de Rodas.

Las obras llegadas hasta nosotros, se dividen en cinco grupos: 1) de lógica, recogidas en el período bizantino con el nombre de Organon: Categorías, De la interpretación (sobre el juicio), Primeros analíticos (sobre el silogismo), y Segundos analíticos (sobre la demostración), Tópicos (reglas de la discusión), Refutaciones sofisticas; 2) Retórica y Poética; 3) de ciencias naturales: a) físicas (Física, De coelo, Sobre la generación y la corrupción, Meteorología —ha sido puesta en duda la autenticidad del 4° libro de la Meteorología— y otros: Mecánica, Problemas, etc.); b) biológicas (sobre los animales, sobre las partes de los animales, sobre la generación de los animales, y, quizá, sobre el movimiento de los animales, y otras de dudosa autenticidad); c) psicológicas (Del alma, y obrillas sobre la sensación y lo sensible, memoria y reminiscencia, el sueño, los sueños, etc.); 4) de filosofía primera, colocados a continuación de los de física (metá tá physiká) por Andrónico y de ahí el nombre de metafísica dado después a ellos y a su argumento: son, casi seguramente, una compilación sobre los apuntes de las lecciones dejados por Aristóteles o tomados por sus discípulos; antes bien, como lo ha demostrado W. JAEGER, son una recolección de varios cuerpos de lecciones, correspondientes a diferentes fases de la evolución filosófica de Aristóteles. De aquí las discrepancias que aparecen en su

contenido, agravadas por el hecho de que estos diversos cuerpos de lecciones, no han sido dispuestos en orden cronológico, por su antiguo editor, por lo que la crítica moderna tiene la difícil tarea de tratar de restablecerlo.

5) De moral y de política; Ética a Eudemo, Ética a Nicomaco, Política. La así llamada Gran Ética, simple extracto de las otras dos, es una compilación realizada por un peripatético, y no obra de Aristóteles. A quien SPENGEL (1841), y siguiendo sus pasos, toda la crítica posterior, le habían rehusado también la Ética a Eudemo, atribuyéndola a su discípulo Eudemo de Rodas. Pero los estudios de W. Jaeger y sus discípulos, han obligado a reconocer que ella pertenece a Aristóteles, y que hasta constituye la primera forma de su ética, más cercana todavía al platonismo y a su religiosidad.

Estas obras que han llegado hasta nosotros, carecen generalmente de preocupación estilística, y de la necesaria elaboración para una publicación, siendo escritos destinados para el uso de la escuela, o apuntes de lecciones, preparados por el maestro, o tomados por sus discípulos.

Los estudios recientes (de Jaeger y de otros) ; han puesto de relieve en estas obras, y especialmente en la Metafísica, notables diferencias entre varias partes correspondientes a distintas fases de la evolución del pensamiento aristotélico. Empero, la distinción y distribución cronológica de esas partes y fases de las obras de la madurez, resulta más incierta y discutible que la asignación de las obras juveniles. De los fragmentos de éstas, se hace evidente con toda seguridad, que dos (Eudemo y Protréptico) corresponden a una primera fase, de platonismo místico, y otra (Sobre la filosofía), a una segunda fase de transición hacia la formación del sistema independiente. Por ello, estas dos fases preparatorias deben distinguirse de la exposición del sistema maduro, en la cual, la evolución ulterior del pensamiento aristotélico da lugar todavía a divergencias internas, que en parte, por lo menos, señalaremos con notas].

A. Las dos fases preparatorias:

I. LA FASE DE PLATONISMO MÍSTICO.

[En esta fase, representada especialmente por el diálogo juvenil Eudemo o del alma y por el Protréptico, la preocupación dominante del espíritu de Aristóteles, parece constituida por el problema del alma, de su inmortalidad y naturaleza divina, de su oposición al cuerpo y a la vida terrena, de su aspiración a la liberación final. La vida terrena, en relación con estos problemas es, de una parte, radicalmente desvalorizada, como vanidad y suciedad en sí, suplicio y penitencia para el alma; por la otra, por lo menos parcialmente, es revalorizada como posibilidad de contemplación de lo divino y, por lo mismo, preparación a la purificación total].

a) La inmortalidad del alma: preexistencia y reminiscencia. — El divino Aristóteles expone la razón por la cual el alma, al venir de allá hacia este mundo, olvida las visiones que allá ha tenido, mientras que, al huir de este mundo, recuerda allá las pasiones de aquí abajo . . Dice que algunos, pasando de la salud a la enfermedad, incurren en el olvido hasta de las letras alfabéticas que antes conocían, mientras que nadie ha sufrido algo semejante al pasar de la enfermedad a la salud. La vida de las almas libres del cuerpo, siendo según su naturaleza, se asemeja a la salud; la de las que se hallan en el interior de los cuerpos, siendo contraria a su naturaleza, a la enfermedad. . . De manera que sucede naturalmente que, al venir a este mundo, caigan en el olvido de las cosas de allá arriba; pero al pasar de este mundo al otro, recuerden las cosas de aquí abajo (Eudemo, fr. 5, Walzer = 41 Ross).

b) Sustancialidad del alma (contra la teoría del alma armonía). — Aristóteles argumenta así, en el Eudemo: lo contrario de la armonía es la desarmonía; pero no hay contrario del alma, porque es sustancia . . Además, si la desarmonía de los elementos es enfermedad de lo viviente, la armonía sería su salud; pero el alma no es esto (Eud., frag. 7, W. = 45 R.).

[La existencia de lo contrario y, por ello, de las gradaciones de más o menos se puede dar para los atributos, pero no para las sustancias (como explica Aristóteles después, en las Categorías, capitulo 3); de ahí que lo que es sustancia, como el alma, se diferencia de todo atributo, como la armonía, la salud y otros semejantes].

c) Desvalorización de la vida terrena: vanidad y suciedad; suplicio para el alma. Mejor no haber nacido. — Las cosas que a los hombres les parecen grandes, son todas vanas apariencias. Por eso, es verdadera la afirmación de que el hombre no es nada, y de que ninguna de las cosas humanas es firme. Pues fuerza, grandeza, belleza, son irrisiones y cosas que carecen de valor, y si la belleza parece ser tal, es porque no se la ve exactamente... Pues si los hombres tuviesen los ojos de Linceo y su vista penetrase los objetos, ¿acaso no parecería sucio y torpe el cuerpo de Alcibíades, a la vista de sus intestinos, a pesar de ser bellísimo en su exterior? (Protréptico, frag. 10a Walzer= 59 Rose).

Los antiguos dicen divinamente. . . que el alma expía una pena y que nosotros vivimos en expiación de grandes pecados. Efectivamente, la unión del alma con el cuerpo, se asemeja en todo a algo de este género: que tal como dicen que en Etruria, los bandidos, a menudo, atormentaban a sus prisioneros, atando los vivos cara con cara con los cadáveres, colocados frente a ellos, de manera tal que coincidieran exactamente entre sí las distintas partes del cuerpo, parece también que el alma se halla dispuesta así y soldada a todos los miembros sensibles del cuerpo (Protréptico, fr. 10 b, Walzer = 60 Rose).

Al hombre le está vedado aquello que es lo mejor entre todas las cosas, y le es imposible participar en la naturaleza de lo mejor: porque la mejor cosa para todos los hombres y para todas las mujeres, hubiese sido no haber nacido (ingresado en el devenir). El bien preferible para los hombres, después de éste, y el primero entre los alcanzables a los hombres, que es, empero, el segundo (en el orden

total) una vez que han nacido, está en el poder morir lo más pronto posible (Eudemo, fr. 6, Walzer = 44 Rose).

d) Revalorización de la vida humana: el intelecto y la actividad contemplativa (purificación del alma y preparación a su liberación).

El hombre no posee nada divino o bienaventurado, salvo. . . todo lo que en nosotros existe de intelecto y razón cognoscitiva. . . Y por el hecho de participar de tales facultades, aun siendo la vida, por su naturaleza, miserable y difícil, sin embargo está gobernada con tanta gracia, que el hombre, en comparación con los demás vivientes, parece ser un Dios. "La inteligencia es nuestro Dios", sea Hermótimo o Anaxágoras el que haya dicho esto, y que "la vida mortal tiene una parte eterna de un Dios". Por eso, o se debe filosofar, o se debe decir adiós al vivir y huir de aquí, como si todo el resto parezca gran vanidad y frivolidad. Si poseemos almas inmortales y divinas, se debe creer que, cuanto más hayan estado ellas en su curso, es decir, en la razón y en el deseo de investigar, y cuanto menos se hayan mezclado y envuelto en los vicios y errores de los hombres, tanto más fácil han preparado la ascensión y el retorno al cielo (Protrépt., fr. 10 c, Walzer = 61 Rose.

La razón cognoscitiva es para nosotros, el fin según la naturaleza, y el conocer es el fin último para el cual hemos nacido. Por lo tanto, si hemos nacido, es evidente que existimos para conocer y aprender, y de acuerdo a este razonamiento, bien dijo Pitágoras, que todo hombre está creado bajo la dirección de Dios, para conocer y contemplar (Protrépt., fr. 11, Walzer).

Porque todos eligen, sobre todo, las cosas de acuerdo a los propios hábitos... es evidente que el hombre racional elegirá, por encima de todas las cosas, el conocer racionalmente, pues éste es el acto de su facultad. De manera que es evidente que, de acuerdo al juicio más soberano, la razón cognoscitiva es el mejor de los bienes. Por eso no se debe huir de la filosofía, si, como creemos, la filosofía es adquisición y empleo de la sabiduría y la sabiduría se halla entre los bienes máximos; y no se debe por amor a las riquezas, navegar hacia las columnas de Hércules y exponerse a menudo a los peligros y, en cambio, querer evitar fatigas y gastos para conocer (Protrépt., fr. 5, Walzer = 52 Rose).

Para los hombres, es preferible en sí mismo el saber y el conocer, pues sin ello no podrían vivir como hombres. . . Por lo cual si el hombre es un animal simple, y su esencia está dispuesta conforme a razón e inteligencia, su finalidad no es sino la verdad perfecta ... Si, en cambio, está compuesto por múltiples facultades, es evidente que la mejor función de entre todas éstas, es siempre aquella por la cual es naturalmente convertido en más perfecto. .. Pero ninguna de las funciones del pensamiento o de la parte pensante del alma, pueden considerarse mejores que la verdad. La verdad, pues, es la función soberana. . . y la contemplación es el fin soberano (Protrépt., fr. 6, Walzer).

Y el vivir de manera perfecta. . . debe atribuirse a quien razona y emplea la razón cognoscitiva. . . Pero la actividad perfecta y sin obstáculo lleva aparejada consigo la felicidad, de manera que la actividad contemplativa será, entre todas, la más plena de goce (Protrépt., fr. 14, Walzer).

Pero, en este mundo, aquí abajo, quizá, por hallarse nuestra especie en un estado contrario a la naturaleza, nos es difícil aprender y ver, y muy fatigosamente lo advertiremos, a causa de la incapacidad congénita y de la vida contraria a la naturaleza; pero, si alguna vez habremos podido salvarnos nuevamente allá arriba, de donde hemos venido, es evidente que podremos hacerlo todo con mayor dulzura y facilidad (Protrépt., fr. 15, Walzer).

II. LA FASE DE TRANSICIÓN: CRÍTICA DE LA TEORÍA DE LAS IDEAS

- PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS Y TEOLOGÍA ASTRAL.

[Esta fase de transición está representada, como ha demostrado W. Jaeger, por el diálogo Sobre la filosofía (tal vez posterior a la muerte de Platón) que, después de una parte histórica (libro I), contenía la crítica de la teoría de las ideas (libro II), y después, la parte constructiva, de teología y cosmología].

a) La critica de las ideas y de los números ideales. — Aristóteles. . . también en los diálogos protestaba, del modo más claro, que no podía concordar con esta doctrina, aunque alguno hubiese creído que la rechazaba por amor a la polémica (De philos., fr. 10, Walzer = 8 Rose).

En el segundo libro de Sobre la filosofía, dice así: "Si las ideas constituyen una segunda especie del número, diversa a la de las matemáticas, no podremos tener ninguna comprensión de ellas. ¿Quién, efectivamente, por lo menos entre la mayoría de entre nosotros, puede entender un número distinto al matemático? (De philos., fr. 11, Walzer = 9 Rose).

b) La teología y la cosmología. El supremo Dios espiritual (motor inmóvil) y las divinidades cósmicas. — Aristóteles, en el libro 3° de Sobre la filosofía, confunde muchas cosas, disintiendo de su maestro Platón, ya que ora atribuye toda la divinidad a la Mente, ora dice que el mismo mundo es Dios, ya sobrepone otro al mundo y le atribuye partes, de manera que dirija y proteja el movimiento del mundo con una revolución orbitaria, o bien dice que el éter (ardor celeste) es Dios, no comprendiendo que el cielo es parte del mundo que él mismo ha designado como Dios en otra parte (De philos., fr. 26, Walzer y Rose).

[Cicerón, De la naturaleza de los dioses, I, 13, 33, a quien pertenece este testimonio, indica confusamente aquí, los aspectos principales de la teología y cosmología aristotélica en su Sobre la filosofía: el Dios supremo espiritual (Mente), el mundo divino eterno (esto contra Platón), y el éter como elemento celeste, también divino y movido en eterna revolución por divinas inteligencias motoras].

La prueba ontológica de la existencia del Dios supremo. — En general, en cualquier parte en que haya una jerarquía de grados de valor (un mejor), aquí hay también una cima de perfección (un óptimo), y como en el dominio de las realidades existentes, hay siempre una mejor que la otra, habrá también, pues, una óptima entre todas, que será Dios (lo divino). (De philos., fr. 16, Walzer y Rose).

[Encontramos aquí, señala Jaeger, el germen del argumento teológico que aquí, empero, no incurre en el error, en el que cayeron después San Anselmo y Descartes, de concebir el ser del ente perfectísimo como predicado ya contenido en el concepto de la perfección y deducible de él. En otras palabras, no se intenta aquí el pasaje de la idea a la realidad, sino que del reconocimiento de una realidad (la escala de los valores) se intenta concluir en una realidad (la cima), que aquélla exige por sí misma].

Inmutabilidad y eternidad de Dios. — Lo mudable cambia, o por sí o por obra de otro; y si es por causa de otro, de un superior o de un inferior a él; y si es por sí mismo, en vista de lo inferior o atraído por el más bello. Pero, ni Dios (lo divino) puede admitir un superior a él, por el cual sea movido, pues entonces sería más divino que él, ni el superior puede sufrir la acción del inferior, y, por otra parte, si del inferior (la sufriese) adquiriría un defecto, y ningún defecto (puede haber) en él; pero tampoco cambia por sí mismo, atraído por alguna cosa más bella, porque no carece de ninguno de sus valores; ni mucho menos (se cambia) en vista de lo inferior, puesto que ni aun el hombre se hace inferior por propia voluntad; ni tiene ningún defecto. Más bien podría adquirirlo solamente como consecuencia de la mutación en inferior (De philos., Fr. 16, Walzer y Rose). El ser primero y sumo debe ser Dios absolutamente inmutable, y si inmutable, también eterno (ibidem).

Principio primero, ordenador de otros. — De los principios, o hay uno solo, o muchos. Y si hay uno solo, tenemos el que buscamos; si son muchos, serán ordenados o desordenados. Pero si son desordenados, todavía más desordenadas serán las cosas que se deriven de ellos, y el mundo no será cosmos (ordenación) sino desorden, y existirá lo contrario a la naturaleza, no existiendo lo que es según la naturaleza. Si en cambio están ordenados, o se ordenaron por si mismos o por una causa exterior. Pero si se ordenaron por sí mismos, entonces tienen alguna cosa que los concilia, y éste es el principio (De philos,, fr. 17, Walzer y Rose).

Las fuentes de la idea de Dios. — Decía Aristóteles que de dos fuentes ha nacido la noción de Dios en los hombres, de lo que sucede en el alma y de lo que acontece en el cielo. De lo que acaece en el alma, por las inspiraciones divinas y por los presagios que ésta recibe en los sueños. Pues, cuando en el sueño el alma se encuentra sola en sí misma, recuperando su naturaleza propia, puede vaticinar y preanunciar el futuro. Y del mismo modo se encuentra en la muerte, en su separarse de las cosas corpóreas. . . Pero también de lo que sucede en el cielo: pues contemplando de día el sol que cumple la

vuelta, y de noche el movimiento bien ordenado de los otros astros, los hombres creyeron en un Dios, causa de semejante movimiento y orden (De philos., fr. 12, Walzer =10 Rose).

[La doble fuente, es decir, la experiencia espiritual interior y el orden celeste exterior a nosotros, ya está indicada por PLATÓN, Leyes, 966 d, para el origen de la fe en Dios. En la edad moderna, señala Jaeger, KANT vuelve a indicar como fuentes para el sentido de lo sublime, el cielo estrellado por encima nuestro y la ley moral, en nosotros. Así la experiencia espiritual a la que se refiere cada uno de los tres filósofos, es diversa: la conciencia de la esencia, eternamente en movimiento, del alma, para Platón; las energías clarividentes del alma, para Aristóteles; la conciencia de la ley ética, para Kant. Puede agregarse que SÓCRATES se había anticipado a todos al indicar una doble fuente, es decir, el orden del cosmos (prueba de una providencia) y nuestra inteligencia, que sugiere la existencia de una inteligencia universal].

Si alguien, sentado en el monte troyano Ida, hubiese visto al ejército de los helenos avanzando por la llanura, con orden y disposición perfectas , hubiese tenido la idea de que existía un ordenador de semejante orden, que mandara a los soldados tan bien dispuestos a su mando. . . De la misma manera, los primeros que miraron el cielo y contemplaron al sol recorriendo su curso desde la aurora al ocaso, y las danzas ordenadas de los astros, buscaron un artífice de esta hermosa ordenación, no pensando que pudiese formarse al azar, sino por obra de una naturaleza superior e incorruptible, que era Dios (De philos., fr. 12, Walzer = 11 Rose).

El deber de la reverencia al tratar de las cosas celestes y de Dios. — Egregiamente dice Aristóteles, que nunca se debe ser más reverente que cuando se trata de los Dioses. Si entramos al templo con compostura, si bajamos el rostro al acercarnos al sacrificio, si acomodamos la toga, si en cada argumento adoptamos una actitud modesta, con mayor razón debemos hacerlo al hablar de los astros, de las estrellas, de la naturaleza, de los Dioses. (De philos., 14, Walzer y Rose).

Eternidad del cosmos. — Aristóteles. . . dijo que el cosmos es inengendrado e incorruptible, y juzgó que era tremenda impiedad la del que pensaba lo contrario. (De philos., fr. 18, Walzer y Rose).

La divinidad de los astros y sus almas motrices (teología astral): la rotación como movimiento inteligente voluntario. — Como algunos seres animados nacen en la tierra, otros en el agua, otros en el aire, le parece absurdo a Aristóteles que, en la parte más adecuada para engendrar seres animados, no nazca ninguno. Pero las estrellas tienen su asiento en el éter y como éste es el más sutil y está siempre en movimiento es necesario que nazca en él algún ser animado, de sentido agudísimo y de movilidad velocísima. Por lo cual, naciendo los astros en el éter, es natural que tengan sensibilidad e inteligencia, y por ello deben considerarse en el número de los Dioses. . . También se hallan demostradas en grado sumo, la sensibilidad y la inteligencia de los astros por su orden y su constancia (pues no existe nada que pueda moverse con razón y número, sin pensamiento) ... El orden de las estrellas y su constancia en toda la eternidad no es únicamente señal de naturaleza (pues está plena de razón) ni de azar... Por lo cual, se sigue que se mueven espontáneamente, por conciencia propia y divinidad... Lo que se mueve naturalmente, es llevado hacia abajo por su peso, o hacia arriba por la liviandad; pero, ni lo uno ni lo otro ocurre en los astros, el movimiento de los cuales es una órbita circular; ni puede decirse que suceda que sean movidos por fuerza mayor, contrariamente a la naturaleza. . . Queda, pues, que el movimiento de los astros es voluntario (De philos., fr. 21, Walzer = 23-24 Roce).

[Más tarde Aristóteles abandona esta idea del movimiento voluntario. Su astronomía posterior atribuye al éter el movimiento circular por naturaleza, y hace rotar los astros engarzados en las esferas celestes, movidas por inteligencias motrices].

B. El sistema maduro.

I. CIENCIA Y FILOSOFÍA.

1. El conocer es conocimiento de las causas y de lo necesario. — El grado sumo del saber es contemplar el porqué (Anal, post., I, 14, 79). Creemos saber enteramente una cosa... cuando creemos conocer la causa por la cual la cosa es, (y conocer) que ésta es precisamente la causa de ella y que no hay ninguna posibilidad de que sea de otra manera (Anal, post., I, 2, 71). Lo que la ciencia es, puede resultar evidente del hecho de que todos creemos lo que sabemos que no puede ser de otra manera (lo que en cambio puede ser distintamente fuera de nuestra contemplación mental, no se sabe tampoco si existe o no). Por lo tanto, lo que es objeto de ciencia es necesario. . . El hombre sabe, verdaderamente, cuando tiene una convicción y conocimiento de los principios, pues si éstos no le son ya más conocidos que la conclusión, tendrá una ciencia casual (Et. nicom.,VI, 3, 1138).

Diferencia entre la experiencia y la sabiduría. — La sabiduría les proviene a todos del conocer. Vale decir, que los unos conocen la causa y los otros no. Los que han experimentado saben el qué de la cosa, pero no el porqué; los otros, en cambio, conocen el porqué y la causa. . . Es decir son más sabios. . . en cuanto poseen la razón y conocen la causa. . . Por otra parte las sensaciones no creemos constituyan ninguna sabiduría a pesar de que sean ellas los conocimientos más adecuados de lo particular. Pero no nos dicen el porqué de ninguna cosa, como, por ejemplo, por qué es caliente el fuego, sino solamente que es caliente... Es evidente, entonces, que la sabiduría es ciencia de causas y de principios (Metaf., I, 1, 981-2).

2. No se da ciencia de lo contingente y de lo particular. — A quien trate de investigar qué es lo contingente, le resultará evidente que no es posible que haya una ciencia de lo contingente. Decimos de cada cosa, o bien que es siempre y por necesidad... o que es generalmente, o bien que no es ni generalmente ni siempre y por necesidad, sino sólo por azar; como por ejemplo, que en la estación canicular sobrevenga el frío; ahora, esto no sucede ni siempre, ni por necesidad, ni en el mayor número de casos, sino que sólo puede suceder alguna vez. . . Decimos entonces: Ha sucedido, y es posible en cuanto se produce, pero no normalmente. De las otras cosas efectivamente, hay causas y poderes productores; de éstas no hay ninguna regla o poder determinado, pues, de lo que existe o sucede por accidente, también la causa es accidental. . . Es evidente, por eso, que no hay ciencia de lo contingente, pues toda ciencia es de lo que es siempre, o en la mayoría de los casos. De otra manera, en efecto, ¿cómo se podría aprenderla y enseñarla?. . . En cambio, el accidente, se encuentra más allá de estas condiciones (Metaf., XI, 8, 1064, y VI, 2, 1027).

Por eso tampoco es posible, ni definición ni demostración para las sustancias sensibles particulares, porque tienen una materia de una naturaleza tal, que puede ser y no ser, por lo cual todas, singularmente, son corruptibles. Luego, si la demostración es de lo necesario, y la definición está dirigida a la ciencia, y no puede (así como no puede la ciencia) ser ora ciencia y ora ignorancia. . . es evidente que no habrá de ellas definición ni demostración. Porque las cosas corruptibles se hacen oscuras para el hombre de ciencia, cuando desaparecen del campo de las sensaciones actuales, y aun quedando los conceptos en el alma, no habrá de ellas definiciones ni demostraciones. (Metaf., VII, 15, 1040).

3. Lo universal, las causas, el Bien. — Saber todas las cosas corresponde, sobre todo, a quien posee la ciencia de lo universal, pues sabe, en cierto modo, todas las nociones subordinadas. Y las nociones universales son las más difíciles para adquirir, por ser las que se hallan más alejadas de la sensación.

Pero las ciencias más perfectas son aquellas que conciernen más a los principios. . . Pero más susceptible todavía de enseñanza, es la ciencia que investiga las causas, pues enseña quién indica las causas de cada cosa. Y quien escoge el aprender y el saber por sí mismo, escogerá, sobre todo, la ciencia por excelencia, y tal es la ciencia de lo conocible por excelencia, o sea, de los principios y las causas, porque por su intermedio y por ellas, se aprenden las otras cosas, pero no ellas por las cosas subordinadas. Y la ciencia que hace conocer el fin de todo obrar —que es el bien en cada cosa y lo óptimo universalmente en toda la naturaleza— es la ciencia de principios por excelencia y que está por encima de toda otra subordinada. (Metaf., I,2,982).

De lo particular (experiencia) a lo universal (ciencia); inducción (análisis) y deducción sucesiva. — El camino natural es el que va de las cosas más conocidas y claras para nosotros, a las más claras y conocidas por naturaleza: ya que no son lo mismo las cosas conocidas por nosotros y las conocidas por sí mismas. Por eso es necesario proceder de la manera siguiente: de las cosas menos claras por naturaleza, pero más claras para nosotros, a las más claras y más conocidas por naturaleza. Para nosotros son manifiestas y evidentes, primero, las que en sí son confusas; después, de éstas, se vuelven conocidos los elementos y los principios para quien los distingue. De allí que de los universales se debe proceder a los particulares. Pues el todo, de acuerdo a la sensación, es más conocido; pero también lo universal es un todo, pues comprende, como partes de lo universal, a los múltiples. (Física, I, 1, 184).

Lo universal es conocido por la razón; lo particular, por la sensibilidad. (Fís., I, 6, 188).

Necesidad del planteo preliminar de los problemas. — Es necesario, para la ciencia investigada por nosotros, que en primer lugar, pasemos revista de los problemas sobre los cuales hemos de discutir primeramente... A quien desee llegar a salvar las dificultades, le beneficia verdaderamente, plantear bien los problemas, pues la posterior seguridad de movimiento, no es sino la solución de los problemas anteriormente planteados, pues no puede desatar bien un nudo, quien no lo conoce con anterioridad...

Por ello, es menester considerar previamente todas las dificultades, ya sea por las razones expuestas, ya porque quien investiga sin haber planteado previamente los problemas, se asemeja a quien no sabe dónde ir; y además, no puede conocer si ha encontrado o no lo que buscaba, pues no le es manifiesto el fin, que solamente es claro a quien antes haya planteado los problemas (Metaf., III, 1, 995).

4. Libertad y divinidad de la sabiduría. — Es evidente que nosotros no buscamos (la ciencia de las causas), por alguna utilidad extraña; pero tal como llamamos libre al hombre que vive para sí y no para otro, así, sólo ésta es libre entre las ciencias, pues únicamente ella existe para sí. Por eso sería justo, también, considerar sobrehumana su posesión. . . Porque es más divina y honorable que cualquiera otra, y sólo ella es tal, por dos razones: pues es divina entre las ciencias, aquella que puede poseer Dios sobre todos, y la que, a su vez, pueda tener como objeto la divinidad. Ahora bien, únicamente esta ciencia posee esas dos condiciones: pues Dios parece ser causa y principio de todas las cosas, y puede ser posesión de Dios una ciencia semejante, o solamente ella, o por encima de todas las demás. Luego, pueden ser más necesarias todas las demás; pero ninguna mejor. (Metaf., I, 2, 982).

5. La filosofía primera y la teología. — Si existe algo eterno, inmóvil y separado (de la materia), es evidente que le corresponde conocerlo a una ciencia teórica. No es a la física, seguramente, (pues se ocupa de seres en movimiento) ni a las matemáticas: sino a otra superior a ambas. La física se ocupa de los seres no separados de la materia ni inmóviles; los objetos de las matemáticas son, en parte, inmóviles, pero no separados, sino en la materia; en cambio, la ciencia primera se ocupa de los seres separados e inmóviles al mismo tiempo. Es necesario que todas las causas sean eternas, pero por encima de todas, las inmóviles y separadas, porque son las causas de lo que aparece en las cosas divinas. De manera que habrá tres filosofías especulativas: las matemáticas, la física y la teología, pues no es difícil llegar a tener conciencia de que si lo divino existe en alguna parte, existe en una naturaleza de género semejante, y la ciencia más augusta debe ocuparse del objeto más augusto. Por eso, las ciencias especulativas son superiores a las otras, y ésta, a todas las otras especulativas. . . Si existe, pues, una sustancia inmóvil, ésta es anterior (a las otras), y hay una filosofía primera, que es universal en tanto es primera, a la que le corresponde estudiar el ser en cuanto ser, la esencia y sus atributos en cuanto ser. (Metaf., VI, 1, 1026).

[Como ha demostrado W. JAEGER en su Aristóteles (capítulo sobre La evolución de la Metafísica), aquí se han colocado juntas, dos determinaciones diversas de la metafísica. Una le atribuye por objeto el ser inmóvil trascendente, especie suprema, del ser, pero determinada, por lo cual también la metafísica resulta una ciencia particular, junto a las otras. La otra la define como ciencia del ser en cuanto ser, es decir, no especie particular, sino universalidad de todas las especies, de manera que también su ciencia es universal. Aristóteles intenta conciliar el contraste, observando que la realidad trascendente (Dios), siendo anterior a todas las demás, las abraza y contiene a todas; por lo cual, la ciencia primera sería ciencia universal. Pero, observa Jaeger, la contradicción no es eliminada, antes bien, se hace más evidente: hay aquí dos procesos de pensamiento incluidos el uno en el otro. Uno, teológico platónico, separa lo sensible de lo supersensible, asignando a la filosofía solamente este último (para Platón las ideas, para Aristóteles el motor inmóvil o Dios); el otro, aristotélico, en las definiciones de ser en cuanto ser comprende todo ente, suprasensible y sensible a la par. En la fase del pensamiento representada por este pasaje, Aristóteles conserva todavía el concepto platónico teológico y quiere conciliarlo con el nuevo concepto filosófico aristotélico; más tarde mantiene sólo el segundo, y define la metafísica puramente como la ciencia del ser en cuanto ser, es decir, verdaderamente universal, y como tal, superior a todas las ciencias particulares. Este concepto puede verse expresado en los pasajes del libro IV de la Metafísica, citados más adelante, en el número 10].

6. La filosofía y las ciencias particulares. — Hay una ciencia que estudia el ser en tanto ser y las condiciones que le son intrínsecas por sí mismo. Ella no se identifica con ninguna de las que tienen un objeto particular, porque ninguna de las otras considera al ser en cuanto ser de manera universal, sino que recortando una cierta parte, consideran de ésta los accidentes, como por ejemplo, entre las otras ciencias, las matemáticas. (Metaf., IV, 1, 1003).

Aquí se buscan los principios y las causas de los seres, pero, evidentemente, como seres... En general, cada ciencia intelectual o partícipe del intelecto vuelve su atención sobre las causas y los principios con mayor o menor certeza y rigor. Pero todas éstas vierten sobre un cierto ser, y circunscribiendo un cierto género, se ocupan de éste y no del ser simplemente en cuanto ser, ni dan razones satisfactorias de su esencia, sino que procediendo de este ser y haciéndolo evidente las unas por vía de la experiencia sensible, las otras postulando por hipótesis su esencia, proceden a demostrar así, con mayor o menor rigor o debilidad, las propiedades inherentes al género del cual se ocupan. Por eso

es evidente que de semejante inducción no se deriva una demostración de la sustancia ni de la esencia, sino otra especie de manifestación. E igualmente (las ciencias particulares) ni aseveran tampoco si existe o no el género del cual tratan; pues corresponde a una misma operación intelectual demostrar la esencia y la existencia. (Metaf., VI, 1, 1025).

[Sobre la distinción entre filosofía y ciencias particulares, cfr. también Metaf., XI, 4, 1064].

7. Los presupuestos de las ciencias y la filosofía: axiomas y principios de la demostración. — Pues también el matemático se sirve de los principios comunes, pero de modo particular, también sobre los principios de éstas (ciencias matemáticas) le corresponderá especular a la filosofía primera. Las matemáticas, constituidos los principios, constituyen su teoría en torno a una parte de su materia propia, como líneas, ángulos, números y cualesquiera de las otras cantidades (considerando) a cada una de ellas, no en cuanto entes sino como continuos. . . Del mismo modo... la física considera los accidentes y los principios de los entes en tanto éstos se hallan en movimiento y no como entes. En cambio, hemos dicho, que la ciencia primera considera a sus objetos en cuanto entes y no bajo ningún otro aspecto. Por ello, las matemáticas y la física tienen que ser consideradas como partes de la sabiduría. (Metaf., XI, 4, 1061). Es evidente que a una sola ciencia, es decir, la del filósofo, pertenece también la indagación de los axiomas; pues se aplican a todos los seres en tanto seres, y no a un género especial separadamente de los otros. . . Por ello, ninguno de los que se aplican a una ciencia particular, se atreve a decir nada de ellos, sean verdaderos o no: ni el geómetra ni el aritmético. . . Y también la física es una ciencia, pero no la primera. . . A éstas (ciencias particulares) conviene abordarlas con un conocimiento precedente (de los axiomas), pero no buscarlos en el curso del estudio. Es evidente, entonces, que corresponde al filósofo. . . también la investigación de los principios de la demostración silogística. (Metaf., IV, 3, 1005).

[Cfr. Metaf., III, 2, 996): También se discute si los principios de la demostración pertenecen a una sola ciencia o a más. Y llamo principios de la demostración a aquellas sentencias comunes de las cuales todos extraen las demostraciones, como sería: es necesario que toda cosa particular, o se afirme o se niegue; y: es imposible que cada cosa sea y no sea al mismo tiempo; y todas las otras proposiciones del mismo género].

8. El principio de contradicción y su evidencia indemostrable. — El principio más firme de todos es aquel sobre el cual es imposible caer en error. . . y del cual es necesario el conocimiento a quien desee conocer cualquier cosa que sea, y su posesión necesaria a quien intente abordar (a cualquier ciencia) ... Lo que después sea, he aquí: "Es imposible que una misma cosa convenga y no convenga al mismo tiempo a una misma cosa y bajo la misma relación"... A esta última opinión se reducen todas las demostraciones: pues por su naturaleza, es el principio de todos los otros axiomas. (Metaf., IV, 3, 1005).

Y sólo por ignorancia creen algunos que también haya que demostrar esto, pues es ignorancia no saber distinguir las cosas que se deben demostrar y cuáles no. Ya que es absolutamente imposible que haya demostración de todo, pues se llegaría hasta el infinito, y por ello, no habría ya más demostración. (Metaf., IV, 4, 1005).

Pero, como se ha dicho, su error es el siguiente: que buscan una razón de lo que no se da razón, porque el principio de la demostración no es una demostración. (Metaf., IV, 6, 1011).

Posibilidad únicamente de la refutación de quien lo niegue: No se da (de estos principios) ninguna demostración de por sí mismos, sino solamente una demostración contra quien establece éstas (afirmaciones contrarias). Si alguien hubiese interrogado al mismo Heráclito, lo habría obligado, de esta manera, a confesar muy pronto que no es posible nunca que las afirmaciones contrarias sean verdaderas al mismo tiempo, sobre el mismo objeto. . . En general, si su afirmación fuese verdadera, ni aun ella misma sería verdadera, toda vez que es posible que la misma cosa, de acuerdo a la misma relación y al mismo tiempo, puede ser y no ser. .. Y más aún, si nada puede afirmarse con verdad, será falsa esta misma afirmación de que no se da ninguna afirmación veraz. (Metaf., XI, 5, 1062).

De donde es también sumamente evidente que ninguno queda así persuadido, ni entre los otros, ni entre quienes hacen semejante discurso. (Metaf., IV, 4, 1008).

¿Por qué se adopta tal sistema de alimentación cuando el médico lo ordena? ¿Por qué esto es pan, en lugar de no serlo? Según esos principios no debía haber diferencia entre comer y no comer. Pero ellos, como si estuviesen seguros de la verdad de esa cosa determinada, si el alimento presente es el ordenado, lo toman. (Metaf., XI, 6, 1063).

Diversidad entre demostración y refutación. — También de esto es posible hacer una demostración por vía de refutación, mostrando que es absurdo, si alguien intenta ponerlo en duda. . . Pero afirmo que el demostrar por vía de refutación es diferente del verdadero y propio demostrar, pues quien quisiese demostrar, manifestaría postular el principio (el mismo que debiera demostrar); pero cuando otro sea el responsable de semejante condición, será refutación y no demostración. (Metaf., IV, 4, 1006).

[La demostración por refutación es la demostración por el absurdo: pero también ésta se reduce al principio de contradicción, y por eso es que viene a postular el principio mismo por demostrar. Todo pensamiento y razonamiento se apoyan sobre el principio de contradicción; de ahí que ni tampoco por vía de refutación puede considerarse demostrable, es decir, conclusión de un razonamiento, pues siempre debe postularlo].

Las formas lógicas del pensamiento científico: a) el juicio. — Todo discurso es significativo. . . pero no siempre es enunciativo: sino aquel en que se da verdad o falsedad: lo que no se da en todos: así, la plegaria es un discurso, sí, pero no verdadero ni falso. . . Una primera forma de discurso enunciativo es el juicio afirmativo; sigue después el negativo. (De interpr., 4-5).

El juicio es un discurso que afirma o niega algo de algo (un predicado de un sujeto): es universal, o particular, o indefinido. (Ana-lit., pr., I, 24).

b) El silogismo. — El silogismo es un discurso en el cual, establecidas algunas cosas (premisas) se deriva necesariamente algo diverso de las premisas establecidas [conclusión], por el hecho mismo de que ellas son. Digo por el hecho de que ellas son, en el sentido que de ellas se deriva la conclusión: y digo que deriva de ellas, en el sentido en que no es necesario ningún término extraño para que se tenga la necesidad [de la conclusión]. (Analit. prim., I, 24).

c) La inducción. — La inducción es el pasaje de los particulares a los universales: por ej., si el piloto hábil es el mejor, y así el cochero, etc., también, en general, quien es hábil en cada cosa, es el mejor. La inducción es más persuasiva y evidente, más conocida a la sensibilidad y común al mayor número; pero el silogismo tiene más fuerza y más eficacia contra quien desea contradecir. (Top., I, 12, 105).

d) La definición y la demostración. — Los principios de las demostraciones son definiciones de las que no se puede dar demostración. La definición concierne a lo que una cosa es y a su esencia; las demostraciones muestran todas suponer lo que es una cosa, como las matemáticas lo que es la unidad, lo par o lo impar, etc.

La definición, pues, declara lo que una cosa es, y la demostración, por qué es o no es (verdadera) una determinada cosa de otra. (Analit. post., II, 3, 90).

La definición consta del género (próximo) y de las diferencias (específicas) (Top., I, 8, 103).

e) La división o clasificación. — Es fácil observar que la división por géneros es una pequeñísima parte del método: ya que la división es casi siempre un silogismo débil: postula, efectivamente, lo que debe demostrar. (Anal. pr., I, 31, 46).

9. De los principios de la demostración, se tiene inteligencia y no ciencia. — La sabiduría (filosofía) es por eso inteligencia y ciencia. — De tales principios, por sí mismos, no se da demostración... Pues no es posible derivar el razonamiento demostrativo (silogismo) de algún principio más cierto de eso mismo (principio de demostrar): lo que sería necesario, si fuese posible dar una demostración en sentido propio. (Metaf., XI, 5, 1061).

[Cfr. también Metaf., III, 2, 997. ¿De qué manera podrá haber ciencia de ellos? Ya sabemos ahora qué es cada uno de ellos; por eso se sirven de ellos también otras disciplinas como de principios conocidos. Pero si pudiese haber de ellos una ciencia demostrativa, sería necesario que tuviese un objeto especial, con sus determinaciones y sus axiomas (pues no es posible que una demostración lo sea de todas las cosas); en efecto, cada demostración debe ser (derivada) de principios determinados y moverse en torno a un objeto determinado y estar (compuesta) de proposiciones determinadas: así que sucedería que todos los objetos de las demostraciones constituirían un solo género, pues todas las demostraciones se sirven de axiomas].

Y como la ciencia es una concepción de lo universal y de lo necesario, y como debe haber principios de las demostraciones y de cada ciencia (pues la ciencia implica el razonamiento), así del principio del saber no podrá haber ciencia. . , porque lo que es objeto de la ciencia debe poderse demostrar. . . Y tampoco se da saber de ello, pues es propio del que sabe, poseer la demostración de

esas cosas determinadas . . . Queda, pues, que se tiene inteligencia de los principios . . . De modo que es evidente, que la más perfecta de las ciencias será la sabiduría. El sabio no solamente debe saber las consecuencias de los principios, sino también conocer lo verdadero respecto a los principios mismos. De manera que la sabiduría será inteligencia y ciencia conjuntamente. (Et. nicom., VI, 6-7, 1141).

10. Universalidad de la filosofía y su objeto: el ser en sí. — Al filósofo le corresponde la posibilidad de especular sobre todo. . . Pues, como hay determinaciones comunes al número como número (paridad y disparidad, conmensurabilidad e igualdad, exceso y privación, etc.) y éstas pertenecen a los números, ya sea tomados en sí mismos o en sus relaciones recíprocas, y como hay, igualmente, determinaciones propias de lo sólido (inmóvil y móvil, liviano y grave), así las hay propias del ser en cuanto ser, y éstas son el objeto sobre el que le corresponde al filósofo la tarea de especular la verdad. (Metaf., IV, 2, 1004).

La palabra ser se emplea en muchos significados, pero todos se reducen a uno y a una cierta naturaleza única. Y no por simple homonimia, sino que, de la misma manera que todo empleo de la palabra sano se refiere a la salud (sea con respecto a la conservación, o a la producción o los síntomas, o la capacidad de la salud), y a la medicina todo empleo de la palabra médico. . ., etc., así también el ser se dice en varios sentidos, pero refiriéndose siempre a una única naturaleza; pues se llaman seres, los unos, en cuanto sustancia, los otros en cuanto atributos de la sustancia, los otros en cuanto caminos hacia la sustancia, o corrupción o privación o cualidades, producciones o generaciones de la sustancia, o negación de alguna de estas cosas o de la sustancia. . . Y como, entonces, es única la ciencia que estudia todo lo relativo a la salud, así sucede también para cualquier otro caso. . . Por lo cual es claro que también los seres en cuanto seres, pertenecen a una sola ciencia. (Metaf., IV, I, 1003).

[Véase, a propósito de la universalidad de la metafísica aquí afirmada, la nota agregada al numera 5].

II. EL SER.

1. Sustancia y atributos. — La palabra ser se emplea en múltiples sentidos. . . pues, de una parte, significa la esencia y la existencia individual; de la otra, la calidad, la cantidad y cada uno de los otros atributos de especie semejante. Pero, aun empleando la palabra ser en tantos significados, es evidente que la esencia es el ser primero entre todos éstos, como la que manifiesta la sustancia. En efecto, cuando queremos expresar una cualidad de un ser determinado, decimos, por ejemplo, bueno o malo, pero no de tres codos u hombre; y después, cuando queremos expresar la esencia, no decimos: blanco, o caliente o de tres codos, sino, por ejemplo, hombre o dios. Las otras determinaciones se llaman seres, porque ellas son las cantidades, o las cualidades o las afecciones o algo semejante, del ser así considerado... Ninguna de ellas existe naturalmente de por sí ni puede separarse de la sustancia. . . Más bien parecen seres sólo porque hay sujeto determinado de ellas, y éste es la sustancia o el individuo, que aparece en tal categoría: y, en efecto, sin él no puede decirse: bueno, o sentado (o algo semejante). Es claro entonces, que sólo por medio de aquello puede existir cada uno de éstos. De manera que la sustancia será el primer ser, y no cualquier ser, sino el ser simplemente. Luego, en muchos sentidos se dice el primero; sin embargo, la sustancia es primera entre todos por el concepto, por el conocimiento y por el tiempo. Ninguno de los otros predicamentos puede existir separadamente, sino únicamente ella. Y es primera por el concepto, porque es necesario que el concepto de sustancia sea inherente al de cada cosa. Y cuando sabemos qué es una cosa, sólo entonces, sobre todo, creemos saber cada cosa. . . más bien que cuando sabemos cuál, y cuánto y dónde, pues también de estas cosas conocemos cada una cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad, etc. Y por ello, antes, ahora y siempre, la investigación y el problema: "qué es el ser", equivale a esto: "qué es la sustancia". (Metaf., VII, 1, 1028).

La sustancia y los atributos esenciales considerados como géneros supremos del ser (categorías). — Las categorías del ser deducidas mediante el análisis del lenguaje. — De las palabras expresadas fuera del nexo del discurso, cada una significa o la sustancia, o la cantidad o la calidad o la relación o el dónde o el cuándo o la situación o el hábito o la actividad o la pasividad. Sustancia es, por ejemplo, hombre, caballo; cantidad, por ejemplo, de dos o de tres codos; calidad, blanco, gramático; relación, doble, medio, mayor; dónde, en el Liceo, en la plaza; cuándo, ayer, el año pasado; situación: yace, está sentado; hábito: está calzado, está armado; actividad: corta, quema; pasividad: es cortado, es quemado. (Categ., c. 4, 1).

[Las categorías resultan, así, como elementos y condiciones necesarias a la concebibilidad de lo real como real: si faltase algunos de estos elementos, faltaría la realidad del ser concebido].

Por qué el análisis del lenguaje nos da el análisis de lo pensable. — Si las palabras no tuviesen un significado, no habría posibilidad de discurrir con los demás, y a decir verdad, tampoco consigo mismo, pues no puede pensar quien no piensa una cosa determinada. Y si puede hacerlo, dará un nombre único a lo que piensa. Afirmamos, pues (como se ha dicho desde el principio) que cada palabra tiene un significado y solamente uno (Metaf., IV, 4, 1006).

2. Varios significados del término sustancia: la sustancia primera (el individuo) y las sustancias segundas. — La palabra sustancia se emplea por lo menos en cuatro sentidos, si no en más: en efecto, parece ser sustancia de cada cosa, la esencia, lo universal, el género y, en cuarto lugar, su sujeto. El sujeto es aquello de lo cual se predican los otros; en cambio, él no se predica nunca de otro. . . Por eso se debe determinar primero, porque el sujeto parece ser la sustancia primera por excelencia. (Metaf., VII, 3, 1029).

La sustancia, entendida en el sentido más propio, en primer lugar y por excelencia, es lo que no se predica de ningún sujeto ni se encuentra en ningún sujeto; por ejemplo, un hombre determinado, un caballo determinado. . . Sustancias por excelencia, porque son el sujeto de todas las otras realidades, y todas las otras realidades se predican de ellas o se encuentran en ellas. . . Cada sustancia parece designar un determinado ser real. Es verdad y está fuera de discusión que las sustancias primeras designan un determinado ser real, porque lo que designan es siempre un ser individual y uno de número. De las sustancias primeras, ninguna es más sustancia que las otras; así, un hombre determinado no es más sustancia que un determinado buey. . . Se llaman, luego, sustancias segundas las especies en las que subsisten las sustancias primeras; éstas, y también los géneros de tales especies: por ejemplo, un determinado hombre se encuentra en la especie hombre, y el género de esta especie es animal; por eso, se llaman sustancias segundas, tales como: hombre y animal. . . Entre las sustancias segundas, es más sustancia la especie que el género, porque está más cercana a la sustancia primera. (Categ., c. 5, 2-3).

[En Metaf., VII, 15, 1040, referido en el núm. 2 del capitulo precedente, Ciencia y filosofía, está explicado por qué los individuos, aun siendo la realidad primera, pueden — a causa de su contingencia y de su variabilidad — ser objeto únicamente de percepción sensible y no de ciencia].

La realidad universal consta de seres individuales. — Pues el universo consta de individuos. (Fís., I, 3, 186).

3. Los tres aspectos constitutivos de la sustancia: materia, forma y su unidad (SÍNOLO). — La sustancia es, pues, el sujeto: desde un cierto punto de vista es materia (llamo materia a aquello que no es algo determinado en acto, sino solamente en potencia); y desde otro aspecto, es concepto y forma (en cuanto siendo algo determinado, se puede, mentalmente, considerarla separadamente); en tercer lugar, la resultante de ambas, que sola tiene nacimiento y muerte, y es la única que existe separadamente en sí misma. (Metaf., VIII, 1, 1042).

Por eso si alguien, al definir lo que es una casa, dijese que es piedras, ladrillos y maderas, diría lo que es la casa en potencia, pues tales cosas son la materia; quien, en cambio, dijese que es un refugio de personas y de bienes, o agregase algo semejante, diría lo que es el acto de la cosa, y, finalmente, quien agregase una cosa a la otra, expresaría a la sustancia en el tercer sentido, resultante de los ya dichos (Metaf., VIII, 2, 1043).

En un cierto sentido, pues, ella se llama materia; en otro sentido, forma, y en un tercero, su resultante: llamo materia, por ejemplo, al bronce; forma, la figura de la idea; la unidad (sínolo) la estatua resultante de ambas (Metaf., VII, 3, 1028).

[Cfr. también Metaf., VII, 11, 1036: la sustancia es la forma intrínseca, la unión de la cual y de la materia, se le llama, conjuntamente, sustancia. De anima, II, 1, 412: Hay un aspecto de ella (sustancia) como materia, es decir, aquello que por sí mismo no es un determinado ser; otro aspecto suyo, es la forma y la especie, de acuerdo a la cual se denomina un ser determinado y, tercero, lo que resulta de éstos. La materia es potencia, la forma es acto (entelequia)].

4. La capacidad de los contrarios en la sustancia: el cambio y la materia. — Sobre todo, parece ser propio de la sustancia que, aun siendo la misma y única de número, es capaz de los contrarios... como un determinado hombre, aun siendo uno y mismo, ora es blanco, ora es negro, ora caliente, ora frío, ora despreciable, ora estimable. (Categ., 5, 4).

Si, entonces, el cambio se produce. . . de un contrario al otro, es necesario que haya algo subyacente, que cambie en el pasaje de un contrario a otro, pues, lo que cambia, no son los contrarios mismos. Este algo después queda, mientras el contrario no permanece; y por eso es un tercer término

además de los contrarios, es decir, la materia. . . Es necesario que cambie la materia, que tiene la posibilidad de entrambos (los contrarios). (Metaf., XII, 2, 1069).

El cambiar presupone el ser, pues la mutación es de algo hacia algo. (Metaf., IV, 8, 1012).

Llamo materia a aquello que en sí mismo, no puede considerarse ni una cosa, ni una cantidad ni ninguna otra entre las determinaciones del ser. En efecto, existe algo de lo cual se predica cada una de ellas. (Metaf., VII, 3, 1029).

La materia, por sí misma, es incognoscible. (Metaf., VII, 10, 1036).

No hay materia de cada cosa, sino de las que tienen nacimiento y cambio recíproco. (Metaf., VIII, 5, 1044).

Es evidente que también es sustancia la materia, ya que en todos los cambios entre opuestos hay un sustrato de los cambios mismos: así en los locales lo que ahora está aquí, ora en otra parte; en los de acrecentamiento, lo que ora tiene una determinada magnitud, y ora mayor o menor; en los de alteración, lo que ora es sano, ora enfermo, e igualmente en los de sustancia, lo que ora nace y ora muere. (Metaf., VIII, 1, 1042).

I. Materia primera y materias segundas. — Respecto a la sustancia material, no debe pasar desapercibido que, si todas las cosas derivan de un mismo elemento primitivo o de los mismos elementos primitivos, y si una misma materia es principio de todas las cosas engendradas, sin embargo hay también una materia propia de cada una... Y pueden haber más materias de una misma cosa, cuando la una sea materia de la otra. (Metaf., VII, 3, 1044).

II. La materia y los elementos. — Decimos que hay una materia de los cuerpos sensibles, pero ésta no es capaz de existencia separada, sino más bien siempre con la posibilidad de los contrarios, de los cuales nacen los así llamados elementos. (De gener. corrup., II, 1, 329).

III. Materia sensible e inteligible. — Pero hay una materia sensible y una inteligible: sensible, como por ejemplo, el bronce, el leño o cualquiera materia sujeta a movimiento; inteligible, aquella que existe ciertamente en las cosas sensibles, pero no en cuanto son sensibles, como las (propiedades) matemáticas. (Metaf., VII, 10, 1036).

5. La materia como potencia. — Porque después el ser se presenta en dos aspectos, cada ser se trasmuta del ser en potencia en el ser en acto: por ejemplo, de lo blanco en potencia al blanco en acto (e igualmente dígase para el aumento y la disminución, etc.). Así que no solamente es posible, desde cierto punto de vista, el nacer del no-ser, sino que también se puede decir que todo nace del ser: bien entendido, del ser en potencia, o sea del no-ser en acto. . . Así que si la materia es única, llega a ser en acto aquello de lo cual la materia era potencia. (Metaf., XII, 2, 1069).

I. La potencia excluye cualquier imposibilidad. — Es necesario, si suponemos el ser o el devenir de lo que no es pero es posible, que ello no encierre nada de imposible. (Metaf., IX, 4, 1047).

II. Potencia activa y potencia pasiva, — Es evidente que, desde cierto punto de vista, la potencia de hacer o la de sufrir constituyen una misma potencia (porque está en potencia algo, tanto por tener él mismo la capacidad de sufrir la acción ajena, cuanto por tener la de hacer sufrir a otro la acción propia), pero son distintas desde otro punto de vista. Pues la potencia está, desde cierto aspecto, en el paciente... desde otro, en el agente. (Metaf., IX, 1, 1046).

6. Los tres principios: la pareja de los contrarios (forma y privación de ella) y el sustrato (materia). — De modo que, hay tres causas y tres principios: dos constituidos por la pareja de los contrarios, que son, el uno el concepto y la especie (forma) y el otro la privación; y el tercero es la materia. (Metaf., XII, 2, 1069).

Es evidente que todos suponen, de algún modo, los contrarios como principios. Y con razón; porque sucede que no derivan los principios los unos de los otros, sino todo de ellos; y esta condición pertenece a los primeros contrarios, que como los primeros no derivan de otros, y como contrarios no provienen el uno del otro... Pero lo blanco proviene de lo no blanco... lo musical de lo no musical... lo armónico de lo privado de armonía y lo inarmónico de lo armónico, y lo armónico se pierde en lo inarmónico, y no en cualquiera que sea, sino en lo opuesto. . . Si ello es verdad, pues cada ser que nace proviene de los contrarios; cada uno que se disuelve se pierde en los contrarios. . . De manera que todo lo que se engendra en la naturaleza, son contrarios o derivan de los contrarios. Es evidente, pues, que los contrarios deben ser principios. (Fis., I, 5, 188).

Pero ambos operan sobre un tercer término, distinto de los dos. . . Por ello es necesario. . . . suponer un tercer término... El decir, pues, que los elementos son tres... puede parecer que está afirmado

con razón..., pero no más de tres, porque la unidad es suficiente para sostener (los contrarios). (Ibid., I, 6, 189)

. . .Definido esto, de todos los casos de generación, al considerarlos se puede llegar a la conclusión, como se ha dicho, de que siempre es necesario que subyazga algo que deviene. Y esto, si es uno de número, no es uno de forma. . . Lo que deviene simplemente, nace o por transformación, como la estatua del bronce, o por adición, como lo que crece; o por reducción, como de la piedra un Hermes; o por composición, como una casa; o por transformación, como las cosas que cambian en la materia. Ahora bien, todo lo que así deviene, evidentemente proviene de sujetos preexistentes... Por ello puede decirse que los principios son... tres... Es evidente que algo debe subyacer a los contrarios, y que los contrarios son dos. . . Esta naturaleza subyacente puede conocerse por analogía. La misma relación que hay entre el bronce y la estatua o entre la madera y el lecho, o entre toda otra cosa que tiene forma y su materia o lo amorfo antes de recibir la forma, es la relación que existe entre la materia y la sustancia o un determinado ser individual y real. Luego, es un principio único, pero no es única y una como ser individual, determinado, sino como concepto. Y su contrario es la privación. (Fís., I, 7, 190).

7. La privación y el deseo de la forma en la materia. — Decimos que la materia y la privación son diversas; y de éstas, la una, es decir la materia, es no-ser en sentido relativo; la privación, en cambio, es no-ser en sentido absoluto, y aquélla (la materia) está cerca de la sustancia y en cierto modo, ella también es sustancia; en cambio, la privación, de ningún modo... La una, permaneciendo subyacente, es causa, conjuntamente con la forma, de lo que nace, y casi su madre; la otra, en cambio. . . podría parecer absolutamente inexistente. Pues, si hay algo divino, bueno y deseable, decimos que existe también lo contrario de él, que, por su propia naturaleza, desea y apetece aquello. Pero. . . no puede darse que la forma aspire a si misma, porque no está privada de sí misma, ni (puede aspirar a ella) su contrario, porque los contrarios se destruyen recíprocamente. Pero, esto (que aspira) es la materia; como si la hembra desease al macho, y lo feo a lo bello: salvo que no es fea ni hembra en sentido absoluto, sino relativo. (Fis., I, 9, 192).

8. La preexistencia de la materia (potencia) al devenir. — Investigando cuáles son los principios y los elementos de las sustancias, y de las relaciones y de las cualidades. . ., se hace evidente que... son los mismos para todas las cosas. . . materia, forma, privación y causa motora (Metaf., XII, 5, 1071).

Todo lo que deviene, deviene por obra de algo, proviene de algo, se transforma en algo. De manera que, tal como se dice, el devenir seria imposible si no preexistiese algo. Entonces, es evidente que una parte deba existir ya necesariamente; esta parte es la materia: efectivamente, está implícita y deviene (Metaf., VII, 7, 1032).

En efecto, producir un objeto determinado es un extraer este objeto determinado de un sustrato enteramente subsistente. . . El artífice da existencia a una esfera de bronce: la hace del bronce y de la forma esférica; produce en efecto, en él la forma, y ésto es la esfera de bronce , . Luego, es evidente que lo que deviene no es lo que se llama especie o sustancia, sino el encuentro que toma el nombre de ella, y que hay una materia, implícita en toda cosa que deviene, y ora es ésta, ora aquella cosa (Metaf., VII, 8, 1033).

Lo que cambia es la materia; aquello en lo cual se cambia es la forma (Metaf., XII, 3, 1070).

9. La forma como acto, y su relación con la materia. — Acto es la forma, considerada separadamente, y (acto es también) la resultante de su unión con la materia (mientras que es privación de ella, por ejemplo, la oscuridad o la enfermedad); potencia es la materia, porque ella es lo que tiene la posibilidad de llegar a ser entrambos (los contrarios: forma y privación) (Metaf., XII, 5, 1071).

El acto es la existencia de la realidad, pero no de la manera que decimos que ella existe cuando está en potencia — (como, por ejemplo, decimos, que en el leño, está en potencia un Hermes, o la mitad en el todo, en el sentido que podrían extraerse del leño o del todo, o decimos que está en potencia el sabio, también cuando no está especulando, en cuanto tiene la capacidad de especular) — sino cuando está en acto. Lo que decimos se hace claro si nos dirigimos a casos particulares. . . En la misma relación en que se halla el que construye efectivamente con respecto a quien sabe construir, o como el despierto está al durmiente, o como el que mira con respecto a quien, aunque poseyendo la vista, mantiene los ojos cerrados, así también, el objeto derivado de la materia, está a la materia misma, y lo completamente elaborado está al objeto no terminado; con el primer término de estas parejas de distintos, queda definido el acto; con el segundo, la potencia (Metaf., IX, 6, 1048).

I. Anterioridad y posterioridad del acto a la potencia. — Es evidente que el acto es anterior a la potencia. . . por el concepto y por la sustancia; por el tiempo es anterior sólo en cierto aspecto, y

posterior en otro. En cuanto al concepto, es evidente que es anterior, porque lo que originariamente posee la potencia, está dotado de potencia, en cuanto es capaz de pasar al acto: por ejemplo, llamo Constructor a quien tiene la potencia de construir; que ve, quien puede ver, visible lo que puede ser visto, etc. De manera que, necesariamente, el concepto y la noción de lo uno precede al de lo otro. Y es anterior, luego, en el tiempo en el sentido que el individuo en acto es anterior en cuanto es idéntico por la especie, no por el número. Quiero decir que a este hombre (que está en acto), y (as!) a este grano y a éste que ve, son anteriores por el tiempo, la materia, la semilla y la facultad visual, que son hombre, grano y vidente en potencia y no en acto. Pero, anteriores a estos en el tiempo, son otros seres en actos, de los cuales han nacido éstos, pues siempre el ser en acto deriva del que está en potencia por obra de otro ser en acto, por ejemplo, el hombre por obra del hombre, el músico por el músico; en suma, siempre por obra de un motor precedente: y este motor ya está en acto... Pero (es anterior) también por la sustancia... primeramente porque lo que es posterior en la generación es anterior en la especie y en la sustancia; y después porque cada cosa que deviene procede hacia un principio y hacia un fin: principio es el porqué, y por el fin se cumple el devenir. Y fin es el acto, y por gracia de él se establece la potencia... Pero, sobre todo, por lo siguiente: que las cosas eternas por sustancia son anteriores a las corruptibles, y nada de lo que está en potencia es eterno. (Metaf., IX, 8, 1049-1050).

II. Polémica contra la teoría que afirma la separación y trascendencia de las formas, en lugar de su unidad con la materia e inmanencia en ésta (CRÍTICA DE LAS IDEAS PLATÓNICAS) : a) Las ideas separadas y trascendentes no pueden ser causa, ni explicar el devenir ni el ser. — ¿Habrá, quizá, una (otra) esfera fuera de éstas (sensibles), o una casa fuera de los ladrillos? Si hubiesen tales, nunca podrían convertirse en ésta (esfera o casa) ... Es evidente que si la causa de las especies, que algunos suelen llamar ideas, fuese algo fuera de los seres singulares, no servirla para explicar ni el devenir ni las sustancias. (Metaf., VII, 8, 1033).

b) Son un duplicado de las cosas, vano y absurdo. — Aquellos que establecen las ideas como causas, tratando en primer lugar de aprehender las causas de estos seres aquí, han introducido otros tantos nuevos...: para cada objeto singular hay uno del mismo nombre... Además, los argumentos para demostrar la existencia de las ideas, no demuestran nada... y de algunos de ellos derivaría la existencia de ideas de lo que no creemos que exista.. .: es decir, de las negaciones. .., de cosas corruptibles..., de las relaciones... Pero, sobre todo, el problema es: para qué sirven las ideas para las cosas sensibles, sean eternas o sujetas a nacimiento y a muerte. Pues no son causa de ningún movimiento y de ningún cambio para ellas...

c) No benefician al conocimiento de las cosas ni a su ser. — Y no sirven de ayuda ni aun a la ciencia de las otras cosas (ya que no son su sustancia; de otra manera, estarían inmanentes en ellas); ni a su ser, no estando presentes en las cosas que participan en ellas. ..

d) Hablar de modelos y de participación, es discurso vano. — Decir que son modelos, y que las cosas participan en ellos, es vano discurso y metáfora poética. ¿Qué existe, en efecto, que obre mirando hacia las ideas?...

e) La sustancia no puede separarse del ser del cual es sustancia. — Y, todavía, parecería imposible que estuviesen separadas la sustancia y aquello de lo cual ella es sustancia: de manera que las ideas, que son sustancias de las cosas, ¿cómo permanecerían separadas de ellas?...

f) El problema de la ciencia (explicar los fenómenos y la realidad natural) permanece excluido. — En suma, mientras la ciencia busca la causa de las cosas visibles, hemos dejado de lado justamente a ella (ya que nada decimos de la causa en la que tiene principio el cambio), y mientras creemos explicar la sustancia de aquéllas, más bien afirmamos que existen otras sustancias, pero de qué manera son sustancias de aquéllas, nada decimos: pues decir que participan de ellas, como ya se ha demostrado, es no decir nada... Y en lo que se refiere al movimiento, si estas cosas serán movimiento, es evidente que también las ideas estarán en movimiento; y si no es así, ¿de dónde ha surgido, entonces? Pues se llegaría a suprimir toda la investigación de la Física. (Metaf., I, 9, 990-992).

10. Las cuatro causas: forma, materia, causa eficiente o motora, fin. — Es evidente, entonces, que necesitamos adquirir la ciencia de las causas primeras (pues decimos que sabemos cada cosa, cuando creemos conocer la causa primera); pero la palabra causa se usa en cuatro sentidos, uno de los cuales es que consideramos como causa la sustancia y la esencia [forma] (en efecto, el porqué se reduce por último al concepto, y causa y principio son el porqué primero); otro, la materia y el sustrato; un tercero, aquél de donde proviene el principio del movimiento [causa eficiente]; un cuarto, la causa opuesta a

ésta, o sea el fin y el bien (pues éste es el fin de toda la generación y de todo el movimiento) (Metaf., I, 3, 983).

Por ejemplo, ¿cuál es la causa del hombre como materia? ¿no es quizá el menstruo? ¿Y cual es como motor? ¿no es acaso la esperma? ¿Y cuál como forma? la esencia. ¿Cuál como fin? la finalidad (del hombre). Quizá estas dos últimas son la misma cosa (Metaf., VIII, 4, 1044).

En un sentido se dice causa a aquello de cuya inherencia nace algo, como el bronce de la estatua y la plata de la redoma y otras semejantes; en otro sentido, la especie y el modelo, es decir el concepto de la esencia y los géneros de ésta: por ejemplo, la relación de 2 a 1 en la octava, y en general el número y los elementos de la definición. En tercer lugar el principio primero del cambio o del reposo: p. e. el agente es causa (de la acción) y el padre del hijo, y en general, quien hace es causa del hecho y quien cambia de lo cambiado. Y en cuarto lugar, el fin: que es el por qué, tal como la talud es fin del pasear. En efecto, ¿por qué se pasea? decimos: para estar sacos; y diciendo así creemos dar la causa. . . Por esta multiplicidad de sentidos de la palabra causa, resulta que puede haber varias causas de la misma cosa... pera no en el mismo sentido (Fis., II, 3, 194).

[De las cuatro causas, dos, la formal y la final, son declaradas identificables y reductibles a una. Pero, desde cierto punto de vista, también la causa eficiente aparece, en la generación, identificable con la formal, ya que el padre es causa eficiente de la generación del hijo, como forma en acto. Por eso las causas fundamentales son estas dos: materia y forma, la unidad de las cuales (sínolo) constituye la sustancia real o individuo].

11. La serie de las causas. Necesidad de causas primeras y absurdo del proceso al infinito. — Pero, en la investigación de la causa (como en cualquier otra investigación) es necesario llegar para cada cosa, lo más lejos posible: por ejemplo, el hombre construye la casa porque es constructor, pero es constructor en virtud del arte constructiva; ésta, es, pues, una causa anterior. Y así para cada cosa (Fis., II, 3, 195).

Es evidente, ahora, que hay un principio, y que las causas de los seres no son infinitas, ni en serie lineal ni en multiplicidad de especie. Por lo que se refiere a la causa material, efectivamente, no se puede ir hasta el infinito en derivar una cosa de la otra: por ejemplo, la carne de la tierra, la tierra del aire, el aire del fuego y así sucesivamente; ni por lo que respecta a la causa motora, diciendo por ejemplo, que el hombre es movido por el aire, éste por el sol, y el sol por la discordia, y así continuando sin fin. E igualmente, es imposible ir hasta el infinito para la causa final, explicando el paseo con la finalidad de la salud, ésta con el fin de la felicidad, la felicidad con el fin de otra cosa y siempre así, cada otra cosa con la razón de otra. E igualmente para la esencia. En efecto, en la serie de los términos medios, fuera de la cual hay un último y un precedente, es necesario que el precedente sea causa de los que vienen después. . .; pues, si ninguna causa es la primera, no habrá más, en verdad, ninguna causa. . . Además el porqué es el fin, y es tal, que no se cumple él por otro sino el resto por él; de manera que si hay un término último de esta especie, no habrá proceso hasta el infinito; en cambio, si no lo hay, tampoco habrá un por qué. Pero, aquellos que consideran el proceso como infinito, no se aperciben de suprimir la naturaleza del bien. Y sin embargo, nadie se esforzaría en hacer algo si no intentase lograr un fin. . .

Pero, ni aun la esencia puede llevarse (al infinito) a otra definición. . . pues si no hay un primero de una serie, tampoco existe el que le sigue. . . Y no habría conocimiento, porque ¿cómo se podrían pensar los infinitos? (Metaf., II, 2, 994).

12. La cadena de móviles y motores: el primer motor y su inmovilidad. — Todo móvil debe ser movido por un motor. Por lo tanto, si no tiene en sí mismo el principio del movimiento, es evidente que es movido por otro... Pero puesto que cada cuerpo ir movido lo es movido por un motor, es necesario también que cada cuerpo movido en el espacio sea movido por otro Y entonces, el motor por otro motor, pues también se mueve, y éste, a su vez por otro (Fis., VII, I, 241).

Pero esto no puede seguir hasta el infinito, sino que debe detenerse en un punto, y habrá algo que será causa primera del movimiento (VII, 2, 242).

Si (el motor) está en movimiento, será necesario que se acepte que él se cambia y es movido por algo: pues debemos detenernos y llegar a un movimiento producido por un inmóvil (VIII, 15, 267).

De modo que, no es necesario que el móvil sea movido siempre por otro, el cual se encuentre, a su vez, también en movimiento; habrá, pues, una detención. Así que el primer móvil será movido por un inmóvil o se moverá por sí mismo (Fis., VIII, 5, 257) . . .

Puesto, entonces, que todo móvil es movido por un motor, y que éste es un inmóvil o movido, y movido siempre por si mismo o por otro, se llega a establecer que hay un principio de los movimientos, que para los móviles, es lo que se mueve por sí mismo, y, para la totalidad del universo, es lo inmóvil (Fis., VIII, 8, 259).

Y puesto que el motor debe ser eterno y no cesar nunca, es necesario que haya un primer motor. . y que el primer motor sea inmóvil (Fis., VIII, 7, 258).

Es necesario que haya una sustancia eterna inmóvil. . . Si el universo es siempre el mismo en su movimiento circular, debe haber algo que permanece obrando siempre del mismo modo (Metaf., XII, 6. 1071).

Existe algo que siempre es movido de manera inagotable, es decir, circular. . .; por lo que será eterno el primer cielo. Hay, pues, algo que lo mueve. Y como lo que es movido y mueve es mediador (entre motor y móvil), hay algo, pues, que mueve sin ser movido, siendo eterno y todo sustancia y acto (Metaf., XII, 7, 1072)

Este no tiene más necesidad de cambiar, pero podrá mover siempre (pues no le causa ninguna fatiga mover así); y el movimiento producido por él es uniforme, o él solo o por excelencia: ya que el motor no tiene cambio de ninguna especie (Fis., VIII, 15, 267).

13. El motor inmóvil debe ser acto puro. — Pero, si existiese un ser capaz de mover y de producir, pero que no estuviese en acto, no habría movimiento; ya que lo que posee la potencia, podría también no pasar al acto. . . Por lo tanto, debe existir un principio de tal naturaleza, que su sustancia sea el acto. Y además, sustancias semejantes deben ser sin materia: pues deben ser eternas (si hay algo eterno en el mundo): luego, sólo es acto (Metaf., XII, 6, 1071).

Siendo acto puro es único. Todas las cosas que son múltiples de número contienen materia: pues es uno e idéntico el concepto de múltiples, como por ejemplo, de la especie hombre, y es uno, por ejemplo, Sócrates. Pero la esencia pura, que es la primera de entre todas, no tiene materia, pues es acto puro (Metaf., XII, 8, 1074).

14. Es causa final: inteligible y apetecible. — De tal manera mueve lo que es objeto del apetito; y lo que es objeto de la inteligencia, mueve sin ser movido. . . La distinción (entre el fin y quien tiende hacia él), demuestra que la causa final se halla entre las cosas inmóviles. Pues un ser tiene un fin, y de ellos, el uno (el fin) es inmóvil, el otro (lo que tiende hacia él), no es inmóvil. Mueve (el fin) como objeto del amor y (lo que tiende hacia él) mueve todo el resto, en cuanto él mismo es movido (Metaf., XII, 7, 1072)

Concepción intelectualista, no volunlarista del fin: objeto del intelecto antes que de la tendencia. — Los primeros entre tales objetos (del intelecto y del apetito) se identifican. Pues lo que parece bello es el objeto del apetito, y el primer objeto de la voluntad (apetito racional) es lo que es bello. Lo deseamos más bien porque nos parece bello, antes que nos parezca bello porque lo deseamos. Porque aquí el principio es el intelecto. Y el intelecto es movido por lo inteligible, y 1a serie de lo inteligible es distinta y de por sí; y, en ella, está la sustancia primera, y de las sustancias, es primera la que es simple y en acto... Pero también se halla en la misma serie lo bello y lo deseable por sí, y lo óptimo o su semejante es siempre primero (Metaf., XII, 7, 1072).

15. El motor inmóvil no tiene extensión (magnitud). — Es evidente que el primer motor inmóvil no puede tener extensión (magnitud). Pues si la tuviese debía ser o finita o infinita. Pero ya se ha demostrado en la Física que no puede haber magnitud infinita, y que lo finito no puede tener potencia infinita, ni de lo finito puede ser movido algo por tiempo infinito: ahora bien el primer motor mueve de modo eterno y por tiempo infinito. Por lo tanto, es evidente que es indivisible y no tiene partes, pues no tiene magnitud (Fís., VIII, 15, 267).

16. Es inteligencia pura, que se tiene a sí misma por objeto: Dios. Inmutable actividad y beatitud eterna de Dios. — Entonces, el cielo y la naturaleza dependen de un principio de tal naturaleza. Y esa vida que también para nosotros es la más excelente, pero que sólo nos es concedida por breve tiempo, él la vive siempre (a nosotros, en cambio, no sería imposible), pues para él, su actividad es también goce... El acto intelectual, que es por si mismo, tiene por objeto lo óptimo por sí mismo; y el acto intelectual por excelencia, tiene por objeto lo óptimo por excelencia. El intelecto se piensa a sí mismo trocándose en inteligible, pues se hace inteligible en el contacto y en la inteligencia (de sí mismo), por eso se identifican el intelecto y lo inteligible. En efecto, el intelecto es capacidad de lo inteligible y de la sustancia; pero, poseyéndolos ya, es en acto; por eso, lo que parece haber de divino el intelecto, es más aquél que ésta, y la actividad más dulce y más excelente es la contemplación... Y como el acto de

comprender es vida, y él es acto, así, el acto puro por sí mismo es óptima y eterna vida de él. Por ello decimos que Dios es viviente, eterno, óptimo. . . Pues esto es Dios. . . Pero es evidente, también, que es impasible e inalterable (Metaf., XII, 7, 1072-3).

Es claro pues que él piensa lo que hay de más divino y augusto, y no cambia nunca, pues el cambio sería hacia lo peor, y ya sería un movimiento. . . Se piensa, pues, a si mismo, porque él es lo más óptimo, y su pensamiento es pensamiento del pensamiento... Y así está él siendo acto de pensamiento que se piensa a si mismo, durante toda la eternidad. (Metaf., XII, 9, 1074-5).

17. La infinitud del poder divino. — De las cosas ya expresadas, resulta evidente, pues, que hay una sustancia eterna, e inmóvil y separada de los seres sensibles. Y también se ha demostrado que esta sustancia no puede tener ninguna magnitud, sino que es sin partes e indivisible. Ya que mueve por un tiempo infinito, y nada que sea limitado puede tener una potencia infinita (Metaf,, XII, 7, 1073 a).

Infinita es toda potencia, como todo número (multitud) y toda magnitud que sobrepasa a cualquiera finita (Fis., VIII, 15, 267).

[Nunca se prestará suficiente atención a estas afirmaciones de Aristóteles, que muestran en él, adversario y negador del infinito (cfr. capítulo siguiente en el nro. 3), el reconocimiento de la infinitud del poder en Dios. Injustamente, a menudo, se han olvidado estas afirmaciones.

La potencia que en ellas se atribuye al primer motor, no corresponde al sentido técnico usual que tiene la palabra potencia (dynamis) en Aristóteles, por oposición al acto (enérgeia). Ella significa aquí fuerza causante y operante, tanto que en De coelo, I, 7, 285 b, en el curso de la discusión correspondiente a la que vimos en los lugares citados de la Metafísica y de la física, la expresión dynamis está cambiada, como equivalentes, con la otra: kinoûsa iskhys (fuerza motora). En los lugares citados, Aristóteles expresa justamente el concepto que, por tener la potencia de una acción de duración infinita, el primer motor debe tener en acto una fuerza infinita de acción.

De modo que, debe notarse aquí: 1) que el concepto de la acción de la divinidad es aquí ambiguo: no sólo de causa final, sino también de causa operante (como ya en Platón); 2) que en lugar del concepto negativo del infinito (siempre imperfecto y teniendo otro fuera de él) aparece aquí un concepto positivo (mayor que cualquier finito); 3) que es reconocida así, una infinitud en acto (fuerza operante infinita) como condición de la infinitud en potencia (duración infinita da la acción); 4) que, atribuida la infinitud a la divinidad, es reconocida como perfección y no como defecto. De aquí partirá después el Renacimiento, para plantearse el problema de si a la infinitud de la causa (Dios) puede corresponder un efecto limitado (mundo finito)].

III. LA NATURALEZA.

1. Necesidad y finalidad en la naturaleza: la preeminencia de la finalidad y la constancia de las leyes. — Es evidente que en las cosas naturales, la necesidad está dada por la materia y por sus movimientos. Y el físico debe investigar ambas causas (material y final), pero especialmente el fin porque éste es causa de la materia, pero la materia no es causa del fin (Fis., II, 9, 200).

Y he aquí una objeción. ¿Qué es lo que impide que la naturaleza obre sin un fin y no para lo mejor; sino que de la misma manera en que Zeus envía la lluvia no para hacer crecer el grano, sino por necesidad, porque el vapor elevándose debe enfriarse, y enfriado descender transformado en agua? Y que crezca el trigo habiendo sucedido esto, es contingente. De la misma manera que si (lloviendo) el grano se pierde sobre las eras, no llueve para que se pierda, sino que esto es un hecho contingente. Por lo tanto, ¿qué impide que, en la naturaleza, suceda así para los órganos del cuerpo? ¿que, por ejemplo, despunten los dientes por necesidad, y los de adelante aguzados y adecuados para desgarrar, los molares anchos y aptos para masticar, sin que ello suceda para tal fin, sino que (el efecto) es sólo contingente?. . .

. . . Pero es imposible que sea de este modo. Porque éstas y todas las cosas que son por naturaleza, suceden así siempre o en el mayor número de casos; de las que son contingentes y al azar, ninguna... Si no es posible decir que éstas sean contingentes o casuales, tendrán un por qué... Por lo tanto, hay un por qué en las cosas que acaecen y son por naturaleza. Y además, donde hay un fin, por él se cumple ya sea todo lo que precede ya sea todo lo que sigue. . . También en las plantas parece producirse lo que beneficia al fin, como las hojas para la protección del fruto. Por eso, si por naturaleza y por un fin, la golondrina hace el nido y la araña la tela, y las plantas producen las hojas para los frutos, y las raíces no están dirigidas hacia arriba sino hacia abajo para la nutrición, es evidente que una causa semejante se halla presente en todas las cosas que se producen o son por naturaleza (Fis., II, 8, 199).

I. Formas naturales y monstruosidades. — Y como la palabra naturaleza significa dos cosas, materia y forma, y esta última es fin, y por el fin se cumplen las otras cosas, así, ésta será la causa o el porqué...; y los monstruos serán fallas del fin (ibid., II, 8, 199).

II. Las condiciones necesarias (materia). — Como en las cosas de arte, pues la casa es esta cosa determinada, es necesario que se den ciertas condiciones [piedras y ladrillos] necesariamente, y pues la salud es esta cosa determinada, cuyas condiciones determinadas deben producirse necesariamente y ser, así también para el hombre, si es así, estas condiciones determinadas y así para lo demás (Fis., II, 9, 200).

2. La contingencia. — También se hallan consideradas entre las causas la contingencia y el azar, y se dice que muchas cosas existen y se engendran fortuitamente y al azar. . . Hay quienes dudan si (fortuna y azar) son o no una realidad, diciendo que nada acontece fortuitamente, sino que de todo hay una causa determinada. (Fis., II, 4, 196).

Ante todo, pues, como observamos que algunas cosas se producen siempre, otras la mayor parte de las veces, de la misma manera, es evidente que a ninguna de ellas se le atribuye como causa la contingencia. . . Pero, como además de éstas, acontecen otras, y todos les atribuyen existencia fortuita, es evidente que la fortuna y lo fortuito tienen un realidad. . . Por lo tanto, es necesario que sean indeterminadas las causas de las cuales provendría lo fortuito. Por lo que también la contingencia parece hallarse en el campo de lo indeterminado y no manifiesto al hombre. . . Y es causa accidentalmente, pero nunca absolutamente, de nada (Ibíd., 5, 197).

I. Diferencia entre contingencia y azar. — La diferencia está en que lo fortuito se halla más extendido, ya que todo contingente es casual, pero éste no es siempre contingente... Sobre todo, es distinto de lo contingente en los hechos naturales, porque cuando acontece un fenómeno antinatural, entonces no décimos que es contingente, sino más bien que sucede fortuitamente. También es diferente en ésto: porque la causa del uno es externa, la del otro interna (Fís., II, 6. 197).

II. La ciencia es de la ley y de la necesidad. — En todo se debe demostrar la razón: p. e]., que esto deriva necesariamente de aquello y que deriva de modo absoluto o en la mayoría de los casos; y si está por acaecer esta cosa, mostrar cómo se deriva la conclusión de las premisas; y por qué ésta es la esencia, y por qué es mejor así no de modo absoluto, sino relativo a la sustancia de cada cosa (Fis., II, 7, 198).

3. El infinito: a) argumentos a favor y dificultades: la exigencia de la finalidad en los movimientos naturales (lugares naturales) y la necesidad de la limitación del cosmos. — Los investigadores del infinito abonan la creencia en su existencia en cinco razones: 1°) el tiempo, porque es infinito; 2°) la divisibilidad en las magnitudes (pues los matemáticos se valen de lo infinito); 3°) que la generación y la destrucción no se extinguen nunca, únicamente gracias al infinito del cual surge el devenir; 4°) además, que lo finito está siempre limitado en otra cosa, de manera que es necesario que no haya nunca ningún término, si todo término debe terminarse siempre en otro; 5°) sobre todo, en fin, el argumento principal, que plantea la dificultad común a todos: no habiendo límite para el pensamiento, también el número parece ser infinito y las magnitudes matemáticas y el espacio fuera del universo. . . Pero la teoría del infinito presenta dificultades, pues se cae en muchas imposibilidades, ya sea negando o afirmando su existencia. (Fís., III, 5, 203).

. . .Ya que si la definición de cuerpo es: lo que es limitado por la superficie, no podrá darse cuerpo infinito, ni inteligible, ni sensible. . . El infinito no puede ser ni compuesto ni simple. No será compuesto el cuerpo infinito, si los elementos son finitos en número. Pues sería necesario que hubiese más infinitos y los contrarios se igualasen siempre y no fuese infinito únicamente uno solo de ellos. . . El infinito abrumaría y destruiría lo finito. Pero es imposible que cada uno (de los elementos) sea infinito, ya que... el cuerpo infinito debía extenderse en cada dirección al infinito. Pero e1 cuerpo infinito no puede ser ni aun simple y único. . . No hay No hay un cuerpo sensible semejante además de los así llamados elementos. . . Ni el fuego, ni ninguno de los otros elementos puede ser infinito. . . Y, evidentemente, es imposible decir que el cuerpo es infinito, y, conjuntamente, que hay un lugar natural para los cuerpos. . . Las, especies del lugar son las diferencias de arriba y abajo, adelante y atrás, diestra y siniestra. . .; pero es imposible que ellas existan en el infinito. . . Entonces, no puede darse cuerpo infinito en acto. (Fis., III, 7, 205).

b) La existencia del infinito. — Por otra parte, si se niega absolutamente la existencia del infinito, es evidente que se derivan muchas imposibilidades: habría un principio y un fin del tiempo, y las magnitudes no serían más divisibles en magnitudes, y el número no sería más infinito. . . Es evidente,

pues, que el infinito existe en cierto sentido, en otro sentido no... La magnitud no es infinita en acto, pero lo es tal en cuanto a la divisibilidad. . . Queda, pues que el infinito existe en potencia. . . También desde el punto de vista de la adición, el infinito existe así en potencia; pero. . . sin embargo, no puede rebasar la magnitud definida del todo, mientras que en la división rebasa toda determinación, y siempre habrá uno más pequeño. (Fis., III, 8, 206).

c) Imperfección del infinito: posibilidad únicamente de un concepto negativo. — En consecuencia, el infinito es lo contrario de lo que afirman: porque el infinito no es aquello más allá de lo cual no hay más nada, sino fuera del cual hay algo siempre. . . Ahora bien, aquello que no tiene nada fuera de él, éste es perfecto y entero. . .; pero aquel fuera del cual existe algo de lo que él carece, no es entero, sea lo que fuere lo que a él le falte. (Fis., III, 9, 207).

[A este concepto puramente negativo del infinito, se contrapone, en Aristóteles, con evidente contradicción, un concepto positivo de él: por la potencia divina, por la magnitud y el número. Cfr. más adelante, en la letra g]

d) El infinito como materia o potencia. — En efecto, el infinito es la materia de la perfección de la magnitud, y lo entero en potencia, no en acto. . . .Por eso, el infinito se incluye más bien en el concepto de la parte que en el del todo, porque la materia es parte del todo, como el bronce de la estatua de bronce. (Fis III, 10, 207).

[También a este concepto del infinito como materia o potencia, contradice el reconocimiento de un infinito en acto como fundamento del mismo infinito en potencia. Cfr. el número 17 del capítulo precedente].

e) El infinito en el número: pensamiento y realidad. — En el número contrariamente a lo que sucede en la magnitud, es racional que exista un límite en la dirección de lo mínimo, pero, en cambio, en la dirección de lo máximo, pueda superarse siempre cualquier multitud. De manera que el infinito existe en potencia, no en acto. (Fís., III, 11, 207). [En este asunto] es absurdo fundarse en el pensamiento, porque el exceso y la deficiencia no están en la realidad, sino en el pensamiento. . . Ciertamente, el tiempo y el movimiento son infinitos, y también el pensamiento, sin que subsista todavía su objeto. Pero la magnitud no es infinita, ni por adición ni por substracción mental. (Fís., III, 13, 208).

Imposibilidad del cambio infinito: únicamente el movimiento circular. — No puede darse ningún cambio infinito, porque todo cambio es de contradicción y entre contrarios. Por eso, la afirmación y la negación son límites de los de contradicción (por ejemplo, nacimiento para el ser, destrucción para el no-ser)... El cambio es de contrarios, y así el aumento y la disminución... Pero la traslación no está limitada a este modo, porque no es toda entre contrarios... Y no sucede lo que es imposible que acontezca .. Por eso, el movimiento no es infinito ni puede recorrer una distancia infinita, porque no es posible recorrerla. .. De minera que, dado que haya un movimiento único, no puede ser infinito en el tiempo, excepto en una forma, que es la traslación circular. (Fís., VI, 16, 241).

f) La divisibilidad infinita de lo continuo. — Es imposible que un continuo conste de indivisibles, como la línea de puntos, si la línea es continua y el punto indivisible. . . Sería necesario que los puntos estuviesen en continuidad o en contacto recíproco, para que resultase un continuo; y el mismo discurso se aplica a todos los indivisibles. . . Ya que están en continuidad las cosas entre las cuales no se ha interpuesto ninguna intermedia del mismo género, pero entre los puntos hay siempre una línea intermedia y entre los instantes un tiempo. . . Es evidente que cada continuo es divisible en partes siempre divisibles. . . La misma argumentación conserva su valor para la magnitud, para el tiempo y para el movimiento. (Fís. VI, 1. 231).

Por necesidad son las mismas las divisiones del tiempo y las del movimiento. . . y del espacio en el cual se cumple el movimiento. Si el movimiento es divisible, también lo es el tiempo. . . La consecuencia por excelencia del cambio es la divisibilidad de todos y al infinito, pues a lo mudable le corresponde inmediatamente el ser divisible e infinito. (Fís., VI, 5, 235).

En efecto, ni el tiempo consta de instantes, ni la línea de puntos, ni el movimiento de unidades indivisibles de movimiento. (Fís., VI, 15, 240).

Incompatibilidad de finito e infinito en las relaciones de magnitud, movimiento y tiempo. — Dado que cada móvil se mueve en el tiempo, y en el mayor para mayor magnitud, es imposible que en un tiempo infinito haya un movimiento finito, que no sea siempre igual y parcial, sino total en el tiempo total. Luego, es evidente que, si el movimiento es uniforme, es necesario que lo finito se mueva en tiempo finito. . Lo mismo debe decirse para el reposo: por lo que no puede tener nacimiento ni muerte

lo que siempre es idéntico y uno. El mismo discurso demuestra también que en un tiempo finito no puede haber movimiento o reposo infinito... Pero como lo finito no puede recorrer lo infinito en tiempo finito, es evidente que ni aun lo infinito puede recorrer lo finito: pues si aquél recorre éste, necesariamente éste recorre a aquél. . . Pero tampoco lo infinito puede recorrer el infinito en un tiempo finito. (Fis., VI, 11, 238).

g) Contradicción con las definiciones negativas de lo infinito: del concepto negativo al positivo: infinitud de la potencia divina, del número de la magnitud y del tiempo. — (Dios) mueve por un tiempo infinito; y nada, que sea limitado, puede poseer una potencia infinita. (Metaf., 1073 a).

Infinito es toda potencia, como todo número y toda magnitud, que rebase a cualquiera finito. (Física, 267).

En cierto modo puede definirse el tiempo infinito, como aquello de lo cual no existe lo mayor. (De coelo, I, 12, 283).

[Con esto, lo infinito no es aquello que tiene siempre algo fuera de sí (concepto negativo) sino aquello que tiene todo en sí, y por ello supera a todo otro, y no deja posibilidad de que exista otro mayor. Más tarde dirá SÉNECA de la infinitud de Dios, que "de ella no puede pensarse nada mayor, toda vez que es todo por sí sola", y este concepto de la infinitud divina, como de la que no se pueda pensar otra mayor, servirá de fundamento a la prueba ontológica de S. ANSELMO. También por este aspecto su raíz se halla entonces en Aristóteles, además que por el otro, destacado por Jaeger, a propósito del fragmento 16 del De philosophia].

4. El espacio: a) su realidad. — Todos piensan que los seres están en algún lugar, y que el no-ser no está en ningún lugar. . . y entre los movimientos, el espacial, que se llama de traslación, es el más común y propio. . . De la mutación se deriva una prueba evidente de la existencia del espacio . . Cuando el mismo lugar es ocupado (sucesivamente) por cuerpos diversos, éste parece distinto de todos los cuerpos que entran y se cambian en él. (Fis., IV, 2, 208).

b) Su naturaleza y sus caracteres. — Ciertamente él tiene las tres dimensiones (longitud, anchura y profundidad) que determinan todo cuerpo; pero es imposible que el espacio sea un cuerpo, porque entonces habría dos cuerpos en el mismo lugar. . . Y además, si fuese también él uno de los entes, ¿en qué lugar estaría? pues el problema que plantea Zenón merece alguna consideración, pues si cada ente está en el espacio, debe haber también un espacio para el espacio, y así al infinito. (Fis., IV, 3, 209).

Pero no es difícil observar que el espacio tampoco puede ser ninguna de estas cosas (materia y forma): pues la forma y la materia no pueden separarse de la cosa, y en cambio, el espacio sí puede. (Fis., IV, 4, 209).

Si pues el espacio no es ninguna de estas tres cosas, ni la forma, ni la materia, ni un intervalo siempre distinto de la extensión de la cosa que cambia de lugar, es necesario que sea la remanente de las cuatro realidades, es decir, el límite del cuerpo continente. Y por contenido entiendo el cuerpo móvil por traslación . . Pero, así como el vaso es un lugar trasladable, así el espacio, es un vaso inmóvil. . . Por lo tanto el límite primero inmóvil del continente, he aquí lo que es el espacio. (Fís., IV, 6, 211).

Pensamos, pues, que el espacio es el primer continente de lo que se halla en el espacio, y no forma parte de la cosa; que además el primer espacio no es mayor ni menor (que el universo contenido) ; que, además, puede ser abandonado por todo cuerpo singular y es separable de él; en fin, que todo espacio posee lo alto y lo bajo, y que por naturaleza, cada cuerpo tiende hacia o permanece en el lugar que le es propio, o sea hacia y en lo alto o lo bajo. (Fis., IV, 6, 211).

c) Lo alto y lo bajo. — Efectivamente, lo alto no es un lugar cualquiera, sino hacia donde tiende el fuego y lo ligero, y de la misma manera, tampoco lo bajo es un lugar cualquiera, sino hacia donde tienden los cuerpos pesados y compuestos de tierra: en cuanto no difieres sólo por posición, sino también por potencia. (Fis., IV, 2, 208).

Y por ello, el centro del universo y el extremo confín de la revolución circular respecto a nosotros, parecen, para todos, ser lo alto y lo bajo por excelencia, porque aquél permanece siempre donde se halla, y el extremo límite del círculo permanece en el mismo estado. (Fis., IV, 7, 212).

d) Espacio en acto y en potencia: todo en el universo; ningún espacio fuera de éste (limitación del espacio). — El espacio coexistí con la realidad, pues el límite coexiste con lo limitado. Por ello un cuerpo se halla en el espacio, cuando fuera de él hay un cuerpo que lo contiene; de lo contrario, no está en el espacio... El universo, en un sentido, se mueve; en otro, no: como totalidad no puede cambiar de lugar, pero se mueve circularmente. . . Por eso ciertas cosas están en el espacio sólo en potencia, otras

en acto... El universo, como he dicho, en cuanto todo, no está en ningún espacio, no existiendo cuerpo que lo contenga. Pero, en cuanto se mueve, hay un espacio para sus partes. . .; pues en el círculo cada parte contiene a la otra. . . Pero el universo no está en el espacio. . ., pues, más allá del universo y del todo, nada hay fuera del universo. Y por eso todas las cosas están en el cielo, porque quizá el cielo es el universo. Pero el espacio no es el cielo, sino un extremo confín del cielo y el límite inmóvil en contacto con el cuerpo en movimiento, y por ello la tierra está en el agua, ésta en el aire, el aire en el éter, el éter en el cielo, pero el cielo no se halla en ningún otro más. (Fis., IV, 7, 212).

[Esta exclusión de un espacio fuera del cosmos limitado, contrasta con otras afirmaciones de Aristóteles: 1) la exigencia del lugar, afirmada para cualquier cuerpo, sea parte, sea todo, en contra de la hipótesis del infinito, observando que éste vendría a ser contenido, es decir, limitado por su lugar (Fis., III, 5, 205 a); 2) la definición de toda superficie (y por ello, también, del "límite inmóvil en contacto con el cuerpo en movimiento" en el cielo) nada más que como sección y división de los cuerpos, como las líneas de las superficies y los puntos de las líneas (Metaf., III, 15, 1002 ab; XI, 2, 1060 b); 3) la declaración de que toda curva circular es siempre, al mismo tiempo, fin y principio porque en ella la convexidad no puede separarse de la concavidad (Fis., IV, 13, 222)].

e) Negación del vació. — El vacío parece ser un espacio en el que no haya nada. Y ello, porque se cree que el ser es corpóreo y que todo cuerpo se halla en el espacio, y que el vacío es el espacio en el cual no hay nada. (Fís., IV, 9, 214).

Es evidente que de este modo el vacío no existe, ni inseparable ni separable. . . Ninguna necesidad hay de que, si existe el movimiento exista el vacío. . . No se precisa, en efecto, por el movimiento en el espacio, porque los cuerpos pueden reemplazarse mutuamente los unos a los otros, sin que haya ningún intervalo distinto y separado de los cuerpos en movimiento. (Fís., IV, 10, 215).

Observando bien, al contrario, no sería posible el movimiento si existiese el vacío. . .; porque no habría lugar hacia el cual tuviera mayor o menor razón de cumplirse el movimiento, porque él en cuanto vacío no admite diferencias. . . Y todos los cuerpos se moverían con igual velocidad, pero ello es imposible. Admitir la existencia del vacío. . . es lo mismo que afirmar la existencia de un espacio separado (de los cuerpos); pero ya se ha dicho que eso es imposible. (Fís., IV, 11, 216).

5. El tiempo: a) movimiento y tiempo. — ¿Qué es el tiempo y cuál es su naturaleza?. . . Parece que el tiempo es, sobre todo, un movimiento y un cambio. . . Pero el cambio y el movimiento de cada cosa están sólo en la misma cosa que cambia, o en el lugar en donde se encuentra el mismo móvil y mudable; en cambio, el tiempo existe igualmente en todas las partes y para todas las cosas. Además, todo cambio puede ser más veloz y más lento, y el tiempo no. . . Por ello es evidente que no es un movimiento. (Fís., IV, 15, 218).

Pero no existe sin cambio, pues, cuando nosotros no experimentamos cambio en el pensamiento o no nos damos cuenta, no parece que haya habido deslizamiento del tiempo. . . Es evidente, pues, que el tiempo no es ni movimiento ni sin movimiento. (Fís., IV, 16, 218).

b) El tiempo es número del movimiento. — Y como el móvil se mueve de un punto al otro, y toda magnitud es continua. . ., por ser continua la magnitud, también el movimiento es continuo, y en virtud del movimiento, también el tiempo... Y tal como en la magnitud se halla lo anterior y lo posterior, es necesario que también en el tiempo haya lo anterior y lo posterior, en relación con aquellos de allá... Y cuando experimentamos lo anterior y lo posterior, decimos entonces que existe el tiempo, porque esto es el tiempo el número del movimiento por relación al antes y al después. De modo que, el tiempo no es movimiento, sino movimiento en cuanto tiene número...: el número numerado, no aquél con el cual enumeramos. (Fis., IV, 17, 219).

Pero no solamente medimos el movimiento con el tiempo, sino que también, con el movimiento, el tiempo, pues se determinan recíprocamente. (Fis., IV, 18, 220).

c) La unidad de medida en la rotación (celeste). — Porque hay un movimiento de traslación y una de sus formas es el movimiento circular, y cada cosa se mide con una unidad de su mismo género,. . . así, también el tiempo con un tiempo determinado. . . Si, entonces, lo que es primero es medida de todos los de su mismo género, el movimiento circular, en su uniformidad, es la medida por excelencia, porque su número es el más fácil para conocer. (Fis., IV, 20, 223).

d) Lo eterno fuera del tiempo; lo mortal en el tiempo. — Y como estar en el tiempo es como estar en el número, habrá que considerar un tiempo mayor que todo lo que se halla en el tiempo; en consecuencia, es inevitable que todos los seres que están en el tiempo, estén contenidos en el tiempo. . . De manera que es evidente que los seres eternos, en cuanto son eternos, no están en el tiempo, pues

tiempo es medida del movimiento, será también, indirectamente, medida del reposo. . . Luego, todas las cosas mortales y engendradas y, en general las que ora existen y ora no, están necesaria-el tiempo no los contiene, ni mide su existencia. . . Pero como ci mente en el tiempo. (Fis., IV, 19, 221).

e) El instante limite del tiempo. — El instante mide al tiempo en cuanto anterior y posterior. El tiempo es el número de la traslación; y el instante. . . es como la unidad del número. Y el tiempo es continuo por medio del instante, y se divide por él. . . Y es todavía claro que el instante no es una porción del tiempo, como la división no es una porción del movimiento, ni el punto es porción de la línea. . . De modo que, en cuanto es limite, el instante no es tiempo. . ., pero es número en cuanto sirve para enumerar. (Fis., IV, 17, 220).

Él divide (el tiempo) en potencia. Y como tal, que cumple semejante función (de dividir), el instante es siempre distinto, y en cuanto une es siempre el mismo, (como el punto) en las líneas geométricas. Pero como el instante es fin y principio del tiempo, pero no del mismo tiempo, sino ciertamente fin del pasado y principio del futuro, tal como el círculo tendrá, de cierta manera, en el mismo punto lo cóncavo y lo convexo, así, el tiempo se hallará siempre en el comienzo y en el término. . . y nunca faltará, porque siempre está en el comienzo. (Fís., IV, 19, 222).

f) Indivisibilidad del instante; imposibilidad de movimiento o de reposo en él. — Es necesario también que el instante, considerado no en sentido relativo, sino absoluto y primero, sea indivisible y tal permanezca en cualquier tiempo. Porque es extremidad del pasado, más allá de la cual no hay nada de futuro, y es extremidad del porvenir, más allá de la cual no hay nada de pasado: y esto se ha llamado el límite de entrambos. . . No es posible movimiento en el instante...; pues si fuese posible, en él podría moverse lo más rápido y lo más lento. . ., por eso se dividiría el instante. Pero era indivisible: por lo cual no puede darse movimiento en el instante. Pero tampoco reposo. (Fís., VI, 2, 234).

6. El movimiento: a) presupuesto necesario. — Considerar si el ser es uno e inmóvil no corresponde a la física. . . Debemos tomar como presupuesto que las cosas naturales, todas o en parte, están en movimiento: es principio evidente por inducción. (Fis., I, 2, 184).

b) La naturaleza como principio del movimiento y del reposo. — Los seres naturales parecen tener todos en sí mismos, un principio de movimiento y de reposo, ya sea respecto al lugar, sea respecto al aumento o a la disminución, o respecto al cambio. . .: en cuanto la naturaleza es un principio y una causa de movimiento y de reposo, en todo ser en lo que ella es inherente primeramente, de por sí y no accidentalmente. (Fís., II, 1, 192).

La naturaleza: materia y forma. — As!, en cierto sentido, se llama naturaleza a la materia primera subyacente A cada uno de los seres que tienen en sí el principio del movimiento y del cambio; en otro sentido, a la forma y la especie establecida en la definición... Y ésta es más naturaleza que la materia, pues cada ser se designa cuando está en acto, antes que cuando está en potencia (Fis., II. 1. 193).

c) Necesidad del conocimiento del movimiento: caracteres, condiciones, especies, definiciones. — Dado que la naturaleza es principio del movimiento y del cambio.... es indispensable que no permanezca desconocido para nosotros qué es el movimiento, porque es inevitable que ignorando éste, se ignore también la naturaleza. . . El movimiento parece ser que se halla en el número de los continuos, y el primer carácter que aparece en lo continuo es la infinitud, . . en cuanto lo continuo es divisible al infinito. Además, es imposible el movimiento sin espacio, vacío y tiempo. . . Pero no hay movimiento fuera de las cosas, pues lo mudable cambia siempre en la sustancia, o en la cantidad o en la calidad o en el lugar. . . Cada una de estas categorías puede hallarse de dos maneras en cada cosa: por ejemplo, forma y privación en el individuo (sustancia); blanco y negro, en la cualidad; y en la cantidad, completo e incompleto, e igualmente en la traslación, arriba y abajo (es decir, ligero y pesado). De manera que hay tantas especies de movimiento y de cambio, como de las del ser... Y el movimiento es el acto del ser en potencia, cuando, estando en acto, se realiza a sí mismo o a otro, en cuanto es móvil... Es claro que el movimiento es el acto (entelequia) de lo posible en cuanto posible. (Física, III, 1, 201).

Decimos que el movimiento es el acto (entelequia) del móvil en cuanto móvil. (Fís., VIII, 1, 250).

d) Eternidad del movimiento. — ¿Quizás el movimiento ha comenzado una vez, no existiendo antes, y cesará nuevamente de manera que no se mueva más nada, o bien no tiene ni principio ni fin, sino que siempre fue y siempre será, y es inmortal, inagotable e inmanente a las cosas, como una especie de vida a todos los seres existentes en la naturaleza? ... Si el movimiento no existe ab aeterno. .., claro es que las cosas no se hallaban en condiciones de poder ser movidas, las unas, y de producir el movimiento, las otras, antes bien, era menester que alguna de ellas cambiase. . . Por eso, tendrá que haber un cambio anterior al primero. . . Y el mismo razonamiento tiene valor también para la

indestructibilidad del movimiento...: se tendría aquí, a la par, la consecuencia de un cambio posterior al último. . . Pero si eso es imposible, es evidente que el movimiento es eterno. (Fis., VIII, 1, 250-1).

Y será necesario, o que el movimiento sea eterno o que no exista jamás, no pudiendo nacer de la nada. (VIII, 2, 252).

e) Eternidad del primer móvil. — Pero si existe eternamente un principio semejante, que sea motor pero inmóvil en sí y eterno, es necesario que el primer móvil movido por él sea eterno también Ya que lo inmóvil moverá siempre de un mismo y único movimiento en la misma manera, puesto que no cambia, en absoluto, su relación con el móvil; pero después el móvil movido por este móvil, que es movido por lo inmóvil, será causa de movimientos distintos por motivo de la variedad de sus relaciones con las cosas. (Fís., VIII, 9, 260).

f) Tres especies de movimiento. — Es menester que haya tres especies de movimiento de la calidad, de la cantidad y del lugar. . . ya que en cada uno de éstos tiene lugar la oposición. El movimiento en la calidad, pues, es llamado cambio. . .; el de la cantidad, no tiene nombre común (a los dos contrarios), pero se llama, a cada uno, respectivamente, aumento y disminución: aumento aquello que tiende a la magnitud perfecta; disminución, lo que parte de ésta. Luego, el movimiento local, no tiene, ni nombre común (a los contrarios), ni especial (para cada uno de ellos): llamárnoslo con el nombre común de traslación. (Fís., V, 3, 225-6).

Y porque son tres las especies de movimiento: de lugar, de calidad y de cantidad, es necesario, también, que los móviles sean de tres especies. (Fís., VII, 3, 243).

g) El movimiento originario: la traslación circular. — De las tres especies de movimiento: de magnitud, de calidad y espacial, este último es necesariamente el primero: pues no puede darse aumento, por ejemplo, sin alteración precedente. . .; y todo esto no puede producirse sin cambios de lugar. De modo que, si es necesario que el movimiento sea eterno, también es necesario que la traslación sea el primer movimiento. . . Además. . . ningún otro movimiento puede ser continuo, excepto la traslación; luego, ésta debe ser el primer movimiento. .. (Fís., VIII, 10, 260).

Que los otros no puedan ser continuos, se hace manifiesto por lo siguiente: que todos los movimientos y cambios se producen de contrario a contrario. (VIII, 11, 261).

Pero ahora demostraremos que puede darse un movimiento infinito, único y continuo, y que éste es el movimiento circular. . . Es evidente que el cuerpo que recorre una recta finita, no tiene movimiento continuo, porque debe volver sobre sí mismo; y volviendo en línea recta se mueve por movimientos contrarios. . . Entonces, no puede haber movimiento continuo y eterno sobre la recta (. . . recorrer el infinito. . . es imposible en acto, posible sólo en potencia. . .) . . . Solamente el movimiento circular será único y continuo. . ., porque es un movimiento que procede de sí mismo hacia sí mismo, mientras que el rectilíneo procede de sí mismo hacia otro. . ., no reúne el término con el principio. En cambio, el circular los une y él solo es perfecto. (VIII, 12, 263-5).

Es evidente, pues, que la primera entre las traslaciones es la circular, anterior a la rectilínea, porque es simple y más perfecta....; y lo perfecto es anterior a lo imperfecto, lo eterno a lo mortal, por naturaleza, por razón y por tiempo. (VIII, 13, 265).

En el movimiento rectilíneo se distinguen principio, fin y medio . . .; en el circular, no. . ., pues cada punto es igualmente principio, medio y fin, de manera que siempre está en principio y en fin, y no está nunca... Y porque es primero (el movimiento circular) es medida de los otros. Y sólo él puede ser uniforme. (VIII, 13, 265).

h) La eternidad del movimiento celeste y la. necesidad de un centro: pasaje a la teoría de los elementos y de la generación. — La actividad de Dios es inmortal, y constituye su vida eterna. Por eso, todo lo que es divino debe tener un movimiento eterno. Y porque el cielo es tal (pues es un cuerpo divino), por eso tiene un cuerpo circular, que siempre por naturaleza se mueve en circulo. ¿Por qué, entonces, no es tal todo el cuerpo del universo? Porque es necesario que del cuerpo que se mueve en círculo, permanezca firme una parte en el centro. . . También porque su movimiento natural es en torno al centro. . . Por lo cual, es necesario que exista la tierra: pues ella permanece, firme, en el centro. . . Pero si la tierra es necesaria, también es necesario que exista el fuego, pues de los contrarios, si existe uno por naturaleza, también es necesario que exista el otro, por naturaleza, si es contrario. . . Pero si existen el fuego y la tierra, es necesario que existan también los cuerpos intermedios entre ellos, pues cada uno de los elementos tiene una contrariedad respecto a todo otro. . . Pero habiendo éstos, es necesario que exista la generación, por la imposibilidad de que alguno de ellos sea eterno, pues los contrarios tienen entre sí, relaciones de pasión y acción, y se destruyen recíprocamente. Y, por lo

demás, es racional que no sea eterno el móvil cuyo movimiento natural no pueda ser eterno: y tal es el movimiento de estos. Por lo que resulta evidente que debe haber generación. (De coelo, II, 3, 286).

7. Los cuatro elementos y los lugares naturales. Generación recíproca de los elementos. — De las cosas existentes, las primeras son los elementos... Y será elemento de los cuerpos, aquello en lo cual se dividen los otros cuerpos, presente en potencia o en acto. . . indivisible él mismo en otros de especie distinta. (De coelo., III, 3, 302).

Y si las diferencias de los cuerpos no son infinitas, es evidente que los elementos no serán infinitos. . . Además, si cada elemento tiene un movimiento propio, y si el movimiento del cuerpo simple es simple. . ., no habiendo más que dos formas de traslación simple, ni habiendo lugares infinitos, tampoco por eso pueden ser infinitos los elementos (Ibid., 4, 303). Queda para ver si son más o uno solamente. . . Observamos que cada cuerpo físico tiene un principio de movimiento: por eso, si todos los cuerpos fuesen uno solo, el movimiento de todos sería único. . . Por lo cual es evidente que no puede haber un único elemento... (Ibid, 5, 303-4).

De modo que, si se mueven hacia abajo y hacia arriba lo grave y lo ligero. . ., el tender cada uno al lugar propio, no es sino tender a la propia especie. . ., al propio semejante (De codo, IV, 3, 310). Grave, en sentido absoluto, es lo que se halla debajo de todos, ligero lo que sobrenada a todos. . . Así, resulta que cualquier cantidad de fuego tiende hacia arriba, si no hay algo que lo impide; cualquier cantidad de tierra hacia abajo. . . Pero son graves y ligeros en sentido diverso (relativo) los que participan de entrambos, pues sobrenadan a algunos y subyacen a otros, como el aire y el agua. En sentido absoluto ni el uno ni el otro son ligero o grave, pues ambos son más livianos que la tierra y más pesados que el fuego. . .; pero, en relación el uno con el otro, son, el uno absolutamente grave, el otro ligero: pues el aire, por más que haya, sobrenada siempre al agua, y el agua, cualquier cantidad que sea la que haya, subyace siempre al aire. . . Las cosas de tierra subyacen a todas y tienden hacia el centro. . . De modo que si hay un cuerpo que sobrenada a todos... es evidente que tiende hacia la extrema periferia. . . Por ello, el fuego no tiene, totalmente, gravedad, ni la tierra, ligereza, totalmente (Ibid., 4, 311).

.. .El aire y el fuego tienen, cada uno de ellos, ligereza y gravedad, y el agua subyace a todos, excepto la tierra; el aire sobrenada a todos, excepto el fuego (Ibid., 5, 312).

Y no pueden ser eternos (los elementos), porque observamos, que fuego, agua y todo cuerpo simple se disuelve. . . Por lo cual es necesario que los elementos de los cuerpos sean corruptibles y engendrables... Y no pudiendo nacer ni de lo incorpóreo, ni de otro cuerpo, sólo es posible que nazcan los unos de los otros (De coelo, III, 6, 304-5).

8. La quinta esencia simple (el éter) primera y más divina: su movimiento y su eternidad inmutable. — Todos los cuerpos y las magnitudes naturales. . . tienen en sí un principio de movimiento por naturaleza. Pero, cada movimiento espacial, o traslación, es recto, o circular, o mixto: solamente dos simples. . ., el recto y el circular: el circular, en torno al centro; el recto. . . hacia arriba (es decir, desde el centro) o hacia abajo (o sea, hacia el centro) . . . Y como algunos de los cuerpos son simples y otros compuestos de éstos (y llamo simples a todos los que tienen un principio de movimiento según naturaleza, como la tierra, el fuego y semejantes y de igual género) es necesario también que los movimientos sean. . . simples para los cuerpos simples, compuestos para los cuerpos compuestos, movidos por el principio predominante. Por ello, si hay un movimiento simple, y tal es el movimiento circular, y si el movimiento del cuerpo simple debe ser simple, y el movimiento simple debe pertenecer al cuerpo simple. . ., es necesario que haya un cuerpo simple que por su propia naturaleza se mueva con movimiento circular. . . Más bien es necesario que semejante traslación sea la primera, también, porque lo perfecto es, por naturaleza, anterior a lo imperfecto: ahora bien, perfecto es el círculo y nunca la línea recta. . . Por lo que se hace evidente que debe haber otra sustancia corpórea además de las constituciones de este mundo de aquí abajo, más divina y anterior a todas éstas. . ., de naturaleza más dominante cuanto más alejada se halle de los cuerpos de aquí abajo (De coelo, I, 2, 268-9) ... Entonces, no todo cuerpo posee ligereza o gravedad. . . Grave es aquello que por naturaleza se dirige hacia el centro, ligero lo que se aleja de él. . . Pero el cuerpo que se mueve circularmente no puede tener ni gravedad ni ligereza (De coelo, I, 3, 269).

Análogamente es razonable pensar que sea inengendrado e indestructible y no susceptible de crecimientos, y variaciones: porque todo ser engendrado proviene de un contrario y de un sustrato y se disuelve análogamente, habiendo un sustrato y pasando de un contrario al otro...: ahora bien, de los contrarios, también los movimientos son contrarios. Ahora, si de esto no puede haber contrario, por no

existir movimiento alguno contrario a la traslación circular, parece que, rectamente, la naturaleza haya sustraído a las oposiciones de los contrarios lo que debe ser inengendrado e indestructible: porque en el ámbito de los contrarios se encuentran el nacimiento y la destrucción. Pero también el crecimiento y la disgregación se cumplen en todo cuerpo que sea capaz de ellos mediante la introducción de otro del mismo género o la disolución en la materia; y este elemento, en cambio, no tiene otro del cual haya nacido. . . Por lo cual, si el cuerpo que se mueve circularmente no admite ni crecimiento ni disgregación, es racional, también, que sea inmutable. . . Por eso, por ser el primer cuerpo distinto de la tierra, del fuego, del aire y del agua, llamaron éter al lugar superior, denominándolo en todo tiempo con el nombre del correr constantemente (aeí thein) (De coelo, I, 3, 270).

9. El motor es movido —necesidad del contacto entre motor y móvil— continuidad y unidad del sistema. — Como se ha dicho, el motor se mueve, siendo móvil en potencia todo motor cuya inmovilidad es sólo reposo (ya que es únicamente reposo la inmovilidad en todo ser al que pertenece el movimiento); en efecto, obrar sobre el móvil como tal, es, precisamente, moverlo; pero, lo hace por contacto, de manera que al mismo tiempo también es pasivo. (Fis., III, 2, 202).

Si es necesario que lo que primeramente es movido espacial-mente y por movimiento corpóreo, esté en contacto o sea continuo con el motor, como vemos que sucede en todos los casos, resultará de todos juntos (móviles y motor) un sistema total, único y continuo (Fis., VII, 2, 242).

Y el motor primitivo (no el final, sino aquel en el que tiene principio el movimiento) debe estar junto con el movido, y al decir junto, entiendo que no hay nada de intermedio (VII, 3, 243).

El motor inmóvil, en la periferia del universo. — Es necesario que esté en el centro o en la periferia: pues estos son los principios. Pero lo que se halla más próximo al motor, se mueve con movimiento más rápido. Tal es el movimiento del cielo, y aquí se halla, pues, el motor (Fis., VIII, 15, 267).

10. Los movimientos de los planetas, las inteligencias motrices y las esferas. — Porque además de la simple traslación del cielo (de la cual atribuirnos como causa la sustancia primera e inmóvil), vemos que hay otras traslaciones eternas, las de los planetas. . ., es menester también que cada una de estas traslaciones sea movida por una sustancia inmóvil por sí misma y eterna. . . Evidentemente, pues, es menester que haya otras tantas sustancias, eternas por naturaleza e inmóviles en sí, y sin extensión. . . Cada uno de los planetas tiene más de un movimiento. . . Y si todas las esferas juntas deben dar razón de los fenómenos, es necesario que para cada planeta haya otras tantas esferas, menos una, que giren inversamente y vuelvan siempre a conducir nuevamente al mismo punto de posición, a la primera esfera del astro que está debajo, pues sólo así puede producirse todo el movimiento de los planetas... El número de todas las esferas, que los mueven en uno y otro sentido, será de 55, pero, si para el sol y la luna no se agregan los movimientos arriba indicados, todas las esferas serán 47 (Metaf., XII, 8, 1073-4).

11. La continuidad en la naturaleza. — La naturaleza procede con continuidad, desde los seres inanimados a los seres animales, a través de los seres, vivientes, ciertamente, pero no animados, de manera que parecen diferir el uno del otro, en grado mínimo, por la recíproca vecindad (De part. anim., IV, 5, 681).

La naturaleza procede de los seres inanimados a los animales, pero en grados tan pequeños, que en la continuidad no se advierte a cuál de los dos campos pertenecen los del límite e intermedios, pues después del género de los inanimados sigue primero el de las plantas, y de entre éstas, la una difiere de la otra porque parece que participa más de la vida. Y todo el género, en comparación con los otros cuerpos (inanimados), parece casi animado; en comparación con los animales, inanimado. Y el pasaje de éstas a los animales es continuo... pues, algunas especies marinas plantean el problema de saber si son animales o plantas, pues se hallan adheridas al suelo, y muchas de ellas, arrancadas, perecen. . . Y siempre por pequeña diferencia aparece la una antes que la otra, con más vida y movimiento (Hist. anim., VIII, 1, 588).

IV. EL ALMA.

1. El alma y el cuerpo y su relación. — Decimos . . que el ser animado difiere del inanimado en cuanto vive. . . El alma es el principio de las siguientes facultades y por ellas se define: nutrición, sensibilidad, pensamiento, movimiento (De anima, II, 2, 413).

En la mayor parte de los casos, ella nada parece poder padecer ni hacer sin el cuerpo: por ejemplo, encolerizarse, tener valor, desear y, en general, tener sensación. Su función propia, parece, por excelencia, el pensar; pero también este acto, sea él imaginación o sin imaginación, tampoco podría ser sin cuerpo (De an., I, 2, 402).

Para tal comunión, el uno obra y el otro padece, y el uno es movido y el otro mueve; y ninguna de esas relaciones recíprocas pueden darse entre seres tomados al azar (De an., I, 3, 407).

El alma es aquello en lo cual primero vivimos, sentimos y pensamos, por lo que será razón y forma, no materia o sujeto. . . La materia es potencia, la forma es acto (entelequia), y como el ser animado resulta de entrambas, el cuerpo no es acto del alma, sino que ésta es acto de un cierto cuerpo... Y por eso está en un cuerpo, y en un cuerpo de este género. . .; porque, de toda cosa, el acto se engendra naturalmente en lo que está en potencia y en su materia propia (De anim., II, 3, 414).

Por eso el alma es el acto primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia. Éste es el cuerpo orgánico. . . de modo que el alma será el acto primero del cuerpo natural orgánico, y por ello no hay que tratar de buscar si el alma y el cuerpo son una sola cosa, como (no hay que investigar si son uno) la cera y la figura, ni en general la materia de cada cosa y aquello de lo cual ella es materia (De an., II, 1, 412).

El alma es cansa y el cuerpo es instrumento. — El alma es causa y principio del cuerpo viviente... en tres sentidos: porque el alma es causa como principio del movimiento, y como fin y como sustancia de los cuerpos animados. Como sustancia es claro: porque la sustancia es causa del ser para todas las cosas, y el vivir es el ser de los vivientes, y causa y principio de ellos es el alma. Además, el acto es la razón del ser en potencia. Luego es claro que el alma también es causa final, pues, tal como el intelecto obra en vista de un fin, así también la naturaleza, y esto es el fin para ella. Y tal es el alma en los animales, también, Por naturaleza, pues todos los cuerpos naturales son instrumentos del alma, y tomo los de los animales, así también los de las plantas, en cuanto son por causa del alma. Pero el alma es también principio del movimiento local (De an., II, 4, 415).

Anaxágoras dice que el hombre es el más sabio de los animales porque posee las manos; pero es racional (decir) que porque era el más sabio ha sido dotado de manos, porque las manos son instrumentos, y la naturaleza, como un hombre sabio, distribuye siempre cada cosa a quien se halla en condiciones de servirse de ella... El hombre... es el único entre los animales de posición erecta, porque su naturaleza y sustancia es divina, y función de lo más divino es entender y pensar, lo que no sería fácil si tuviese arriba un cuerpo de gran volumen (De part. animal., IV, 10, 686-637).

2. Las facultades del alma y la ley de su serie. — En algunos seres se hallan presentes todas las facultades del alma; en otros algunas, y en algunos, una solamente: y llamamos facultad a la nutrición, el apetito, la sensibilidad, la locomoción, el pensamiento. . . Es necesario investigar por qué causa se hallan así en serie: pues la sensibilidad no se da sin la facultad nutritiva; pero, en las plantas. la nutritiva está separada de la sensitiva; por otra parte, sin tacto no se da ninguno de los otros sentidos, pero el tacto existe sin los otros... Entre los seres sensibles, algunos poseen la locomoción, y otros no; en fin, poquísimos poseen el razonamiento y el pensamiento: en efecto, aquellos, entre los mortales, que poseen el razonamiento, poseen también todas las otras facultades; pero, los que sólo poseen una, no tienen el razonamiento (De an., II, 3, 414).

3. La facultad vegetativa. — El alma vegetativa (nutritiva) ... es la primera y más común facultad del alma, por la cual poseen la vida todos (los vivientes); sus funciones son engendrar y nutrirse, ¡porque la más natural de entre todas las funciones de los vivientes, que sean acabados y no malogrados o en los cuales la generación no es espontánea, es el producir otro ser semejante a ellos: el animal un animal, la planta una planta, a fin de que participen de lo eterno y divino en todo lo que le sea posible. Efectivamente, todos tienden a ello, y ése es el fin de toda su actividad conforme a la naturaleza (De an., II, 4, 415).

También por eso parecen vivir todas las plantas, pues aparentan tener en sí una facultad y principio tal, por el cual crecen y decrecen en sus partes opuestas. . .; y hasta que pueden nutrirse, viven siempre. Y esta facultad puede existir separada de las otras, pero, en cambio, las otras no pueden, sin ella, existir en los mortales (De an., II, 2, 413).

4. La facultad sensitiva y sus objetos: recepción solamente de las formas sin la materia. — La sensación se produce al ser movidos y al sufrir una acción, pues parece ser una especie de alteración . . Es evidente que la facultad de sentir no es tal en acto, sino solamente en potencia; por eso sucede como con el combustible, que no quema de por sí mismo, sin lo que tiene la facultad de quemar . . . Las cosas que hacen que la sensibilidad llegue al acto, se hallan en el exterior, o sea, lo visible, lo audible y así los otros objetos de sensaciones. Y la causa de esto es que la sensación en acto tiene por objeto los seres particulares, mientras que la ciencia tiene por objeto los universales: éstos, en cierto modo, están en el

espíritu mismo, por eso comprender depende de nosotros mismos, cuando queremos; pero, sentir no: porque es necesaria la presencia de lo sensible (De an., II, 5, 417).

El objeto sensible. . . puede ser el propio de cada sentido y el común a todos. Llamo propio a aquel que no puede ser percibido con otro sentido, y sobre el cual, el sentido no puede engañarse, como la visión sobre el color, el oído sobre el sonido, y el gusto sobre el sabor. . . Y son comunes el movimiento y el reposo, el número, la figura, la magnitud (De an., II, 6, 418).

La sensibilidad recibe las formas sensibles sin la materia, como la cera recibe la impresión del anillo sin el hierro o el oro. Ella acoge en sí la áurea o broncínea impresión, pero no como oro o bronce (De an., II, 12, 424).

No pueden haber sino 5 sentidos. — De que no pueden haber más que los 5 sentidos (vale decir: vista, oído, olfato, gusto, tacto) es fácil convencerse por lo siguiente... Todos los objetos que sentimos por contacto, son percibidos por nosotros con el tacto, tai como lo tenemos; en cambio, todos los que percibimos por medio de intermediarios y sin contacto, lo hacemos por medio de cuerpos simples, como el aire y el agua... Entonces todos los animales que no sean incompletos o mutilados, poseen todos los sentidos... así que, si no hay otro cuerpo o cualidad que no sea de alguno de los cuerpos de este mundo, no puede faltarnos ningún sentido (De an., III, 1, 425).

II. El sentido común como conciencia del sentir y facultad de distinción. — Cuando percibimos que vemos y oímos, es necesario que se perciba sentir por medio de la vista o de otro sentido. (De an., III, 2, 425).

Porque en todo sentido hay algo de propio y algo de común: propio a la vista es el ver, el oír al oído y así para cada uno de los otros, pero también hay una potencia común que acompaña a todos los sentidos, por la cual quien siente percibe que ve y oye, pues no es con la vista que percibe que ve, ni juzga ni puede juzgar que son distintos lo blanco de lo dulce: ni con el gusto, ni con la vista ni con entrambos, sino con una parte común a todos los (órganos) sensorios: efectivamente, hay un sentido único y un único (órgano) sensorio principal (De Somn. II, 455).

Cuando comparamos lo blanco y lo dulce y cada uno de los sensibles con cada uno de los otros, ¿con qué percibimos nosotros que son distintos? es menester que sea con la sensibilidad, porque son cosas sensibles... Pero no puede juzgarse con sentidos separados que lo dulce es distinto a lo blanco, antes bien, deben mostrarse ambos a un sentido único, porque, de otra manera, aun si percibiésemos uno yo y otro tú, debía ser evidente que son distintos entre sí. Pero algo único debe decir que son distintos: porque es distinto lo dulce de lo blanco; pero, quien lo dice es uno mismo (De an., III, 2, 426).

III. Pasaje de la sensibilidad al pensamiento:

a) Diferencia entre sensibilidad y pensamiento. — Es evidente que percibir y reflexionar no son la misma cosa: en efecto, del uno participan todos los animales; del otro, solamente pocos. Pero, tampoco el intelecto en el cual se da lo justo y lo equivocado. . ., es lo mismo que el percibir: pues la sensación de los sensibles propios es siempre verdadera y pertenece a todos los animales; el razonar, en cambio, es capaz también de errores y no corresponde a quien no posea también la razón (De an., III, 3, 427).

b) La imaginación como tránsito de la sensibilidad al intelecto. — La imaginación es distinta de la sensación y del pensamiento discursivo: ni ella puede nacer sin sensación, ni sin ella puede nacer 1a concepción. . . En cuanto al pensamiento... es distinto de la sensibilidad, y, por una parte parece ser imaginación, por la otra concepción... La imaginación parece ser un movimiento, y no engendrarse sin sensación, sino sólo en los pacientes y de las cosas de las cuales se da sensación... Por lo tanto, la imaginación será un movimiento engendrado por la sensación que está en acto. . . Y por su persistencia y semejanza con la sensación, los anímales cumplen por ella muchas acciones: los unos porque no tienen inteligencia, como las bestias, los otros porque su inteligencia se encuentra a veces entenebrecida por las pasiones, enfermedades o sueño, como los hombres (De an., III, 3, 428-9).

5. La autoconciencia como certeza de la existencia (cogito, ergo sum). — Quien ve percibe que ve, y quien oye percibe que oye, y quien camina percibe que camina, y, análogamente, en los otros actos, hay algo (en nosotros) que percibe que nosotros cumplimos actos; por lo cual, percibimos percibir y pensamos pensar; ahora, el hecho de que percibamos y pensemos es que existimos, ya que el existir es sentir y pensar (Ética Nicom., IX, 9, 1170).

[La anticipación del cogito ergo sum cartesiano en esta afirmación de Aristóteles es real, aunque es menos explícita de lo que le parece a CARLINI, Studi aristotelici, Logos, 1939. Aristóteles no dice, en

realidad, que el percibir y el pensar signifiquen existir, sino más bien, la proposición recíproca: que el existir (del hombre) significa percibir y pensar. Empero esta el cogito cartesiano en lo siguiente: que si el percibir y el pensar es saber de percibir y pensar, es también por ello, saber de existir. Ya que Aristóteles dice: "el hecho de que percibamos y pensemos es que existimos"].

6. La autoconciencia como condición de toda síntesis cognoscitiva. El "yo percibo" es, al mismo tiempo, "yo pienso". — Hay una potencia común, que acompaña a todos los sentidos, por la cual el hombre percibe ver y oír (De somn., II, 455).

Pero no se puede juzgar con sentidos separados que lo dulce es distinto de lo blanco...; porque, de otra manera, aunque percibiese uno yo y el otro tú, debía ser evidente que son distintos entre ellos. Sino que algo único debe decir que son distintos: porque es diverso, sí, lo dulce de lo blanco, pero quien lo dice es uno mismo, por lo cual, en cuanto lo dice, es, conjuntamente, inteligencia y sensibilidad (De anima, III, 2, 426).

[El pasaje de las intuiciones sensitivas singulares a su reunión en relaciones, está condicionado por la intervención de una actividad sintética: el yo. El yo siento, en el establecer la relación y afirmarla, es, conjuntamente, yo pienso. He aquí anticipada de este modo la exigencia kantiana del yo pienso, "apercepción trascendental originaria, a priori por excelencia, categoría de las categorías". Aristóteles examina aquí una especial forma de la actividad sintética (la distinción); pero, de cualquier modo, saca a luz la unidad sintética del yo. Afirmación importantísima, olvidada por todos los que continúan diciendo que la filosofía antigua es puramente objetivista e ignora el valor del sujeto].

7. La facultad intelectiva: a) la receptividad del intelecto explicada como potencialidad (intelecto pasivo o posible). — Si el pensar es como el percibir, será un recibir una acción de parte de lo inteligible o algo semejante. Es menester, entonces, que [el intelecto] sea a un tiempo impasible y capaz de recibir la forma (idea), y semejante a ella en potencia, pero distinto de ella: o sea en la relación misma en la cual se encuentra la facultad sensitiva respecto a los sensibles, así debe ser el intelecto respecto a los inteligibles. . . De modo que su naturaleza no puede ser sino ésta: estar en potencia . . Y tiene razón quien dice que el alma es el lugar (receptáculo) de las ideas, pero entendiéndose no toda el alma entera, sino solamente la intelectiva, y no ideas en acto, sino en potencia. . .

Se podrá preguntar: si el intelecto es simple e impasible y sin nada de común con algo (como dice Anaxágoras) ¿de qué modo podrá pensar, si el pensar significa recibir una acción? pues solamente en cuanto hay algo de común entre dos seres, parece que el uno pueda ejercer y el otro recibir una acción. . . Pero. . . ya se ha hecho la distinción, de que el intelecto es, en cierto modo, los inteligibles en potencia, pero no es ninguno en acto, antes de pensarlo. Debe ser en él, pues, como en la tablilla, en la que nada se encuentra ya escrito en acto: y éste es, precisamente, el caso del intelecto (De an., III, 4, 429).

[La definición del alma como tabula rasa originaria, afirmada posteriormente por los empiristas, se ha derivado de esta comparación con la tablilla encerada, en la que nada se halla escrito, pero en la que todo puede escribirse].

b) Intelecto pasivo (materia) e intelecto activo (causa operante). Naturaleza separada y divinidad del intelecto activo (único inmortal). — Como en toda la naturaleza hay algo, que es la materia para cada género (y esto es lo que es todas aquellas cosas en potencia) y algo más que es causa y agente, en cuanto produce todas las cosas —como ocurre en el arte en relación a su materia— así es necesario que estas diferencias se hallen también en el alma. Y hay un intelecto de tal especie que se convierte en todas las cosas, y hay otro, que las produce todas, como su manera de obrar, a la manera de la luz: porque, en cierto modo, también la luz convierte en colores en acto los colores que estaban en potencia.

Y este intelecto es separado, impasible y sin mezcla, siendo todo en acto, por su esencia: porque siempre lo activo es más excelente que lo pasivo, y más el principio que la materia. . . Pero no está en acto de pensar ora sí, ora no. Solamente cuando está separado es lo que es, y solamente esta parte es inmortal y eterna. (Con sólo él) no recordamos, porque éste (intelecto activo) es impasible, y en cambio, el pasivo es mortal, y sin éste (intelecto activo) nada puede pensar (De an., III, 5, 430).

Se conviene pues que solamente el intelecto (activo) proviene del exterior y sólo él es divino, porque el acto corpóreo no participa en nada del acto de él (De gener. anim., II, 3, 736).

El intelecto parece penetrar en el alma como una sustancia y no ser corruptible, porque... la vejez no se deriva del hecho de que el alma sufra algo, sino (el cuerpo) en el cual se halla ella... El pensar y el contemplar se agotan porque algo distinto se disuelve en lo interior (del hombre); pero el (intelecto) es impasible. El pensar discursivo, el amar y odiar no son afecciones suyas, sino de quien lo posee, en cuanto lo posee, por lo cual también, destruyéndose éste, él no recuerda y no ama, porque esto no

pertenecía a él, sino a la comunión que se ha destruido; en cambio, el intelecto es quizá algo más divino e impasible (De an., I, 4, 408).

[Muchas controversias entre los intérpretes han surgido de los múltiples problemas de los que la doctrina del intelecto en Aristóteles abre el camino. De la divergencia entre la interpretación del antiguo comentarista griego ALEJANDRO DE AFRODISIA y la del comentarista medieval árabe IBN Roscd (AVERROES), nace, en la Edad Media y el Renacimiento, el contraste entre alejandristas y averroístas. Para ALEJANDRO, el intelecto activo se identifica con el primer motor, mientras que el intelecto pasivo es el más alto grado de desarrollo del alma, forma del cuerpo orgánico, mortal junto a él. Para AVERROES, también el intelecto pasivo proviene del exterior, siendo todo uno con el intelecto activo separado del alma. Ambos niegan por eso la inmortalidad del alma individual: afirmada contra ambos, en cambio, por SANTO TOMÁS, que sostiene "intellectum possibilem in diversis (individuis) diversum esse, et etiam intellectum agentem esse in diversis diversum" y "dicendum quod intellectus agens, de quo Philosophus (Aristóteles) loquitur, est aliquid animae"].

8. La facultad motora: a) el apetito. — (El alma) casi afirmando o negando, busca o rehuye (la sensación) cuando es agradable o dolorosa; y el placer y el dolor son las operaciones que se cumplen por medio de la sensibilidad hacia el bien o el mal como tales. Y esto son la repugnancia y el apetito en acto; y no son cosa diversa las facultades de apetecer o de rehuir, ni entre ellas, ni respecto a la sensibilidad, sino que su ser es diverso (De an., III, 7, 431).

b) El principio motor: apetito e intelecto práctico. — Estos motores parecen ser dos. . . ambos causa del movimiento en el espacio: el intelecto y el apetito; se entiende el intelecto que calcula en vista de algún fin, o sea el intelecto práctico, que precisamente por el fin es diferente del especulativo. Y todo apetito es en vista de algún fin, pues el principio del intelecto práctico es aquello de lo cual se da apetito, y el fin último es principio de la acción. . . En efecto, lo apetecible mueve, y por ello el pensamiento mueve, porque lo apetecible es el principio de él. También la fantasía, cuando mueve, no mueve sin apetito. Por lo tanto, uno es el motor: lo apetecible... Y el pensamiento no parece mover sin apetito, pues la voluntad es apetito, y cuando se tiene movimiento según razonamiento, se tiene movimiento según voluntad (De an., III, 10, 433).

c) El contraste de los apetitos. — Pero como se dan apetitos contrarios entre ellos, eso sucede cuando la razón y el deseo se hallan en contraste entre sí, pero se da sólo en los seres que tienen el sentido del tiempo, porque el intelecto manda resistir en vista del futuro, el deseo en vista del presente (De an., III, 10, 433).

Entonces la imaginación sensitiva se da también en los otros animales, puro la deliberación solamente en los racionales (De an., III, 11, 434).

d) Voluntad y deliberación. — Esas acciones, de las cuales se halla en el hombre el principio, el hacerlas o no se halla a su arbitrio. Ellas son, por tanto, voluntarias. . . En cambio, aquello de; lo cual el principio se halla fuera, sin que el hombre contribuya en absoluto, parece ser forzado (Et. nic., III, 1, 1110).

Pues parecen ser causas: la naturaleza, la necesidad y el acaso, y además el intelecto y todo lo que proviene del hombre (Et. nic., III, 3, 1112).

Por lo tanto, llamo acción voluntaria. . . a la acción que uno realiza, entre las que están en su poder, sabiendo y no ignorando lo que hace y a quien y por qué: por ejemplo, a quién golpea, y por qué causa y por qué fin, y no por accidente o por fuerza, como si uno, tomándole la mano, golpease a otro, lo que no sería voluntario, pues no proviene de él... De las acciones voluntarias, algunas se hacen por elección; otras, no: por elección las que hemos deliberado, sin elección las que no hemos deliberado (Et. n., V., 8, 1135).

Por eso, la deliberación parece acto voluntario, pero no idéntico a éste; sino que el voluntario tiene mayor extensión, porque también los niños y los otros animales participan del voluntario, pero de la deliberación no. Y también llamamos voluntarios a los actos súbitos, pero no los llamamos deliberados (Et. n., III, 2, 1111).

Cada uno de los hombres delibera (sólo) en torno a las cosas que él mismo puede realizar en acto. . . Y no deliberamos en torno a los fines, sino a las cosas que pertenecen al fin. En efecto, ni el médico delibera si deberá sanar, ni el orador si persuadir, ni el político si hará buenas leyes, ni ningún otro en torno al fin; sino que, establecido un fin, consideran cómo y con qué medios se logrará . . . No toda investigación es deliberación (por ejemplo, las investigaciones matemáticas), pero sí toda deliberación es investigación, y lo que es último en la resolución, es primero en la generación... Luego, siendo el

objeto de la resolución deliberada una cosa deseada entre aquéllas que se hallan a nuestro alcance, también será apetito de cosas en nuestro poder la resolución, proveniente de deliberación: porque cuando, después de haber deliberado, juzgamos, apetecemos de acuerdo a la deliberación. (Et. n., III, 3, 1112-13).

En cambio, se ha dicho que la voluntad es del fin (Et nic., III, 4, 1113),

e) Libertad y responsabilidad — la acción creadora de los hábitos. — Dado entonces que la voluntad es del fin, y la deliberación y resolución son acerca de los medios dirigidos al fin, las acciones que conciernen a estas cosas serán conformes a la deliberación y voluntarias. . . Por tanto, en nuestro poder se halla la virtud y también el vicio. Porque ahí donde está en nuestro poder, el hacer, está también el no hacer; y donde el no, también ahí el sí... Si esto pudiese negarse, habría que negar también que el hombre es principio y padre de sus acciones como de sus hijos. . .

Quizá (alguien) es tal de no poder ser vigilante. Pero ellos mismos son causa de haberse convertido en tales, con el vivir en abandono, y del haberse convertido en injustos o intemperantes, los unos con el obrar mal, los otros por haber pasado la vida en orgías y cosas semejantes: porque los convierten en tales (como son) las acciones particulares. Y si uno realiza conscientemente actos, por los cuales se transformará en injusto, será injusto voluntariamente, y después ni aunque lo desee dejará de ser injusto y se convertirá en justo. . . Así también para los intemperantes: al comienza podían no transformarse en tales, y entonces lo son voluntariamente, pero convertidos en tales, no les es más dado no serlo. . . Somos dueños de las acciones desde el principio hasta el fin, sabiendo todos los particulares; en cambio de los hábitos, solamente al principio. . . Pero, como estaba en nosotros conducirnos así o de otro modo, por eso los hábitos son voluntarios. (Et. nic., III, 5, 1114-14).

V. EL BIEN Y LA VIRTUD.

1. El sumo bien. — Si en las cosas prácticas hay un fin, que deseamos por sí mismo, deseando para él las otras cosas. . ., es evidente que éste será el bien, y también el sumo bien (Et. n., I, 1, 1094).

2. La felicidad y la actividad de acuerdo a la razón. — ¿Cuál es el sumo bien entre todos los prácticos?. . . Tanto el vulgo como las personas cultas dicen: la felicidad. . . Pero respecto a lo que es la felicidad, ya no se hallan de acuerdo, y el vulgo no la define de la misma manera que los sabios (Et. n., I, 4, 1095).

Pero encontraremos de inmediato la posibilidad (de definirla), si se puede hallar la actividad que es propia del hombre. . . Como para todos aquellos a los que espera una obra y una tarea, en la obra misma parece estar su bien y su perfección, así parecerá también para el hombre, si hay una actividad que le es propia. . . ¿Y cuál será ella?. . . Pues el vivir es común a las plantas también. , . y la subsiguiente facultad sensitiva. . . aparece también común al caballo, al buey y a todo animal, sólo queda (que sea) una vida activa, propia de quien se halla dotado de razón... La obra propia del hombre es (pues) la actividad del alma conforme a razón y no contraria a la razón (Et. n., I, 8, 1098).

3. El placer y la actividad — el placer propio de cada especie animal. — Todos prefieren las cosas agradables y huyen de las dolo-rosas (Et. n., X, 1, 1172). Y el hecho de que todos, animales y hombres, buscan el placer es señal de que, en cierto sentido, él es el mejor de los bienes (Et. n., VII, 13, 1153).

El placer perfecciona el acto, no como un hábito que éste lleva implícito, sino como un cumplimiento sobrevenido, como la flor de la belleza a quien se halla en el pleno vigor de la juventud. . . Puede creerse que todos apetezcan el placer, por cuanto todos tienden también al vivir, y la vida es actividad, y cada uno es activo en aquellas actos y con aquellas facultades que ama sobre todo. . . Ahora bien, el placer hace completas las actividades o sea el vivir hacia el cual se aspira. Con razón pues tienden (todos) también al placer, porque a cada uno le perfecciona el vivir, que es cosa deseable. .. En efecto, aparecen reunidos, y no se dan separados, pues sin actividad no se produce placer, y el placer hace perfecta toda actividad (Et. n., X, 4, 1174-5).

En efecto, la actividad es acrecentada por el propio placer: juzgan mejor y gobiernan mejor cualquier cosa aquellos que obran con placer. . . Y tal como el placer propio perfecciona las actividades y las hace más durables y mejores, y los placeres ajenos las disipan. . ., así, tanto como son diversas las actividades, también (son distintos) los placeres. . . Y parece, también, que para cada animal haya un placer que le es propio, tal como hay una obra (que le es propia): o sea la que responde a su actividad (Et. n., X, 5, 1175).

4. La felicidad humana en la vida intelectual. — Queda por decir de la felicidad, . . . pues la suponemos como fin de las acciones humanas. Ella hay que suponerla en una cierta actividad. . . La vida feliz parece ser la conforme a la virtud; pero ésta es una vida de serio esfuerzo y no de diversión. Y llamamos mejores a las cosas serias que a las alegres y divertidas, y más seria la actividad, sea del hombre o sea de la parte que es siempre mejor en él: ahora bien, lo que proviene de lo mejor ya es superior y más apto para producir felicidad (Et. nic., X, 6, 1176-7).

Y si la felicidad es actividad conforme a virtud, es racional que sea conforme a la virtud más excelente, y ésta será de la parte mejor . Ahora bien, si la actividad del intelecto parece sobresalir por seriedad, siendo contemplativa, y no tender hacia ningún fin exterior a sí misma, y tener un placer suyo propio que aumenta su actividad, y bastarse a sí misma, y ser estudiosa, infatigable por todo lo que es dado al hombre (y todo lo que se atribuye al bienaventurado parece encontrarse en esta actividad): entonces la perfecta actividad del hombre será ésta, cuando logre la perfecta duración de la vida. . . Pero semejante vida será superior a la humana, pues el hombre no la vivirá como hombre, sino en tanto algo divino se halla presente en él. . . Ahora, no es necesario, como algunos predican, que el hombre, por ser tal, conciba solamente cosas humanas, y, como mortal, únicamente cosas mortales, sino que en la medida de lo posible se haga inmortal, y haga todo lo posible para lograr vivir de acuerdo a lo que hay de más excelente en él: pues si como masa es una cosa pequeña, por potencia y dignidad supera en mucho a todas. Y, antes bien, puede parecer que cada uno consista en esta parte, si ella es dominadora y más sobresaliente en él. . . En efecto, lo que a cada uno le es propio por naturaleza, es también, para cada uno, la mejor y más dulce cosa. Luego, para el hombre es tal la vida conforme al intelecto, pues éste es, sobre todo, lo que constituye al hombre. Por eso, ésta es la vida más feliz (Et. n., X, 7, 1177-8).

5. El bien y la virtud. — Si es así... y cada cosa es conducida a la perfección siguiendo la virtud que le es propia. .., parece que el bien propio del hombre es la actividad espiritual de acuerdo a la virtud; y si las virtudes son más de una, de acuerdo a la óptima y más perfecta... A los amantes del bien les placen las cosas que por naturaleza son placenteras. Y tales son las acciones conformes a la virtud. . . Por lo tanto, su vida no necesita del placer como de un adorno, sino que tiene el placer en sí misma (Et. n., I, 8, 1098).

Pertenecerá, entonces, el (bien) buscado al hombre feliz, y él será tal durante toda su vida, porque siempre o sobre todo obrará y pensará de modo conforme a la virtud, y soportará muy bien las vicisitudes de la fortuna, y en todo y por todo como conviene... no por insensibilidad, sino por generosidad y grandeza de ánimo. Y si las acciones son las señoras de la vida, como decimos, ninguno de los felices puede convertirse en miserable, porque nunca cometerá acciones odiosas y viles (Et. n., I, 11, 1100).

No se conquistan y conservan las virtudes con los bienes exteriores, sino éstos con aquéllas... Se halla fuera de discusión pues que a cada uno le corresponde tanto de felicidad como de virtud que posee y de sabiduría y conducta conforme a ellas: y Dios es testimonio, pues es feliz y bienaventurado, no por bien exterior alguno, sino por si mismo y por ser tal por naturaleza (Pol,, VII, 1, 1323).

6. Las partes del alma y las virtudes dianoéticas y éticas. — Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino la del alma... Pero también en el alma debe creerse que hay una parte fuera de la razón, y contraria y que se opone a ésta... Y la parte irracional resulta doble: la vegetativa, que no participa de la razón de ninguna manera, y la concupiscente y apetitiva en general, que participa de ella en algún modo, en cuanto la escucha y la obedece... Y si también a ésta debe llamarse racional, también será doble lo racional: el uno por excelencia y en sí mismo, y el otro como el hijo que escucha al padre. Por lo tanto, según tal diferencia se distingue también la virtud: en efecto, llamamos a las unas dianoéticas (intelectuales) y a las otras éticas (morales): dianoéticas, la sabiduría, la inteligencia, la prudencia; éticas, la liberalidad, la temperancia, etc. (Et. n., I, 13, 1102).

7. La virtud y la perfección del obrar — unidad de la virtud dianoética y ética. — Cada virtud realiza la perfección de los seres de los cuales es virtud y hace buena a su obra. . . (Por lo tanto) también la virtud del hombre será hábito por el cual se convierte (el hombre) en bueno y buen cumplidor de su tarea (Et. n., II, 6, 1106).

Es evidente entonces. . . que sin sabiduría no se puede ser verdaderamente bueno, ni sabio sin virtud ética. Más bien, por este camino, podría resolverse el discurso con el cual alguien pretende probar que las virtudes están separadas entre ellas, porque el mismo individuo no puede hallarse dispuesto, por naturaleza, para todas las virtudes, por lo cual resultará que ya posea algunas, y otras todavía no. Puede suceder esto en efecto con las virtudes naturales, pero no con aquéllas únicamente

por las cuales se dice que uno es bueno, porque, conjuntamente con la sabiduría, que es una sola, se hallan todas presentes (Et. n., VI, 13, 1145).

8. Génesis de las virtudes de la acción. — En la mayoría de los casos, la virtud dianoética recibe por la enseñanza la generación y el desarrollo, por eso necesita de experiencia y tiempo; la ética proviene del hábito, del que tomó también el nombre, aunque con una pequeña variación de ethos (costumbre) . . . Por lo tanto, las virtudes no se engendran por naturaleza o en contra de la naturaleza, sino en nosotros, nacidos para recibirlas y perfeccionándonos mediante el hábito. Además, de todo lo que en nosotros se engendra por naturaleza, llevamos primeramente en nosotros la potencia; después de ésta, producimos el acto. . . En cambio, las virtudes las conseguimos obrando primero, como en las otras artes, porque lo que nos es menester aprender para hacerlo, lo aprendemos haciéndolo, tal como nos convertimos en constructores, construyendo o en citaristas, tocando. Así también, realizando actos justos, o sabios, o fuertes, nos convertimos en sabios, justos o fuertes. . . En una palabra, los hábitos nacen de acciones conformes. Por ello es necesario producir actos de una determinada especie, porque según la diversidad de éstos siguen los hábitos. No es pequeña, sino grandísima la diferencia, pues, entre habituarse desde pequeños de esta o aquella manera; más bien, es todo (Et. n., II, 1, 1103).

Diferencia entre el hábito de la virtud y el le las artes. — No es la misma cosa en las artes y en la virtud, porque los productos del arte tienen su valor en sí, y basta que estén hechos de una cierta manera; pero los actos virtuosos son cumplidos justa y sabiamente, no en cuanto tengan ciertas cualidades, sino en cuanto el agente obre con cierta disposición: en primer lugar, con conciencia, en segundo, deliberadamente y con aquella determinada deliberación, en tercer lugar con firme y constante voluntad (Et. n, II, 3, DOS).

9. La virtud como justo medio y hábito de elección. — Se suele decir que no hay nada que agregar ni que quitar en las cosas bien hechas, estimando que el exceso o el defecto destruyen la perfección y el justo medio la conserva... Y la virtud, que es más perfecta y mejor que todo arte, igual que la naturaleza, tenderá al medio. Digo la virtud ética, porque ella concierne a los afectos y acciones, y en éstas tienen lugar el exceso, el defecto y el medio. . De modo que la virtud es un cierto justo medio porque tiende al medio. . . En toda cosa continua y divisible se puede tomar lo más (exceso), lo menos (defecto) y lo igual (medio): y eso, respecto a la cosa misma o respecto a nosotros... Llamo medio de la cosa lo todos; medio respecto a nosotros, lo que no es excesivo ni defectuoso. Y éste no es único ni idéntico para todos. . .

Así, pues, la virtud es un hábito de elección, que se halla en el medio respecto a nosotros, determinada por razón y como haría un sabio: equidistancia entre dos vicios, el uno por exceso, el otro por defecto (Et, n., II, 6, 1106).

Por ello, es también grande y ardua empresa para cumplirse; pues es gran empresa asir el medio de cada cosa, como asir el centro del círculo no es para cualquiera, sino para quien sabe (Et. n., II,

10. La virtud ética por excelencia: la justicia. — La justicia es una virtud perfecta, pero no en sentido absoluto, sino relativo. Y por ello, parece, a menudo, la mayor entre las virtudes; ni Héspero ni Lucifer inspiran una admiración similar, y se cita como proverbio el verso: "en la justicia se halla contenida toda virtud"... Ella, pues, la justicia, no es parte de virtud, sino la virtud íntegra; ni, por otra parte, la injusticia es parte de vicio, sino todo el vicio entero. Por eso resulta claro en qué difieren la virtud y esta justicia: porque ésta es la misma, pero no idéntica por su esencia; sino que, en cuanto es relativa a otro, es justicia, y como un hábito determinado, es virtud (Et. n., V, 1, 1130).

Y es evidente como se distinguen lo justo y lo injusto, de acuerdo a estos conceptos: porque casi todos los actos conformes a la ley son prescritos por la virtud en general, pues la ley ordena una vida conforme a toda virtud e impide la conforme a todo vicio (Et. n., V, 2, 1130).

II. La justicia como justo medio — mejor recibir que hacer injusticia. — De estas distinciones resulta evidente que la acción justa es un medio entre el hacer y el recibir injusticia: pues el uno significa tener más, el otro menos (de lo debido) . . . Por ello la injusticia es exceso y defecto, porque es propia del exceso y del defecto: exceso de lo que es absolutamente útil a sí mismo, defecto de lo que es perjudicial (Et. n., V, 5, 1133).

Es evidente que el recibir y el cometer injusticia, son males ambos. . ., pero aun es peor cometerla, porque el hacer injusticia va acompañado. . . de la maldad más completa y absoluta o casi. . ., pero, el recibir injusticia, es sin maldad e injusticia (Et. n., V, 11, 1138).

12. Las dos especies de la justicia: distributiva y conmutativa. — Hay una especie de la justicia particular y de lo justo conforme a ella, que se aplica a la distribución de los honores, de las riquezas y

de las otras cosas, de todas las que pueden distribuirse entre los miembros de un Estado (Et. n., V, 2, 1130).

Como lo injusto es desigual y lo desigual injusto, es evidente que hay también un medio entre los desiguales, y éste es lo igual: pues en cada acto, donde se da lo más y lo menos, se da también lo igual. . . Es menester, pues, que lo justo sea equidistancia e igualdad, respecto a cosas y a personas. . . Y debe haber la misma igualdad en las personas y en las cosas, porque en la relación en la cual están las cosas, en ella (deben estar) también las personas que las poseen; si, en efecto, no son iguales, no deben haber cosas iguales, antes bien, surgen de aquí contiendas y lamentos, cuando los iguales tienen posesiones y distribuciones desiguales, y los desiguales iguales. . . Lo justo se halla, pues, en una especie de proporción... Lo justo se halla en la relación entre 4 términos, por lo menos, y la relación debe ser la misma, porque deben diferir igualmente las personas y las cosas. Entonces, como A:B, así debe C:D, y alternando, como A:C, así B:D... De modo que, la unión de A con C y B con D, proporcionan la justicia distributiva. Y los matemáticos llaman, a tal proporción, geométrica (Et. n., V, 3, 1131).

La otra especie es la conmutativa, que surge en los cambios voluntarios e involuntarios... Lo justo en los contratos es una igualdad, y lo injusto es una desigualdad, pero no de acuerdo a la proporción dicha, sino según la aritmética. . . Donde no resulta ni más ni menos, sino lo mismo para las mismas personas, ellos dicen tener lo propio sin pérdida y sin ganancia: por ello lo justo es el medio entre ganancia y pérdida... o sea tener lo mismo antes y después (del cambio) (Et. n., V, 4, 1132).

Por eso es necesario que las cosas, de las que hay cambio, sean comparables de algún modo: para ese fin fue inventada la moneda, que es como un medio: porque ella todo lo mide, de allí también lo mas y lo menos. . . Entonces, habrá reciprocidad cuando sea restablecida la igualdad (Et. n., V, 5, 1133).

13. La amistad: actividad y perfeccionamiento recíproco. — La amistad es una virtud o va unida a la virtud, y es la cosa más necesaria para la vida... Y no solamente necesaria, sino también noble (Et. n., VIII, 1, 1155). La amistad perfecta es de los buenos y semejantes por virtud. . .: ellos son de ánimo semejante por sí mismos y no por circunstancias externas; permanece pues su amistad hasta que permanecen buenos, y la virtud es duradera (VIII, 3, 1156).

Los que son amigos por virtud, tratan de beneficiarse recíprocamente: pues esto es propio de la amistad y de la virtud (VIII, 13, 1162).

Amigo es quien desea y practica el bien (o lo que tal le parezca) por amor del amigo, y desea que el amigo viva y se conserve por sí mismo; lo cual es el sentimiento de las madres hacia los hijos y de los amigos, aun en las divergencias (Et. n., IX, 4, 1166).

Quien ha hecho el bien prefiere y ama a quien lo ha recibido, aunque él no pueda ser o llegar a ser después de alguna utilidad. Lo mismo sucede también a los artistas: pues cada uno ama la obra propia, más de lo que es amado por su criatura, si se convierte en animada. . . Causa de ello es que para todos, el ser es objeto de deseo y amor, y nosotros estamos en el acto: en el vivir y obrar. En el acto existe, en cierto modo, quien realiza la obra: y ama la obra porque también ama al ser. Esto es natural: porque lo que está en potencia, la obra lo expresa en acto (IX, 7, 1167).

La felicidad es una cierta actividad, y es evidente que (la actividad) se engendra (en el ejercicio) y no se posee como un objeto. . . Por eso, la vida solitaria es acerba, porque no es fácil estar, por sí mismo, en actividad continua, mientras que es más fácil con otros y para otros. De modo que la actividad será más continua, la cual es dulce por sí misma; lo que es necesario para ser feliz (IX; 9, 1169).

Por tanto, la amistad de los buenos es buena, que aumenta en la comunión de la vida: también parecen convertirse en mejores, llevándose recíprocamente hacia el acto y la perfección, porque, mutuamente, se modelan sobre los que aman (Et. n., IX, 12, 1171).

VI. LA SOCIEDAD Y EL ESTADO.

1. El bien colectivo (sumo bien) objeto de la ciencia política. — El bien es digno de ser amado también para un solo hombre, pero más bello y divino cuando es para naciones y para Estados. . . (Por eso) el sumo bien corresponderá a la ciencia suprema y por excelencia, directora de las obras. Y tal parece ser la política (Et. n., I, 2, 1094).

2. El hombre animal social. — Es evidente.. . que el Estado existe por naturaleza y que el hombre es por naturaleza animal social. . ., y más que todas las abejas y que todo animal que vive en sociedad. Porque la naturaleza no hace nada en vano: ahora bien, sólo el hombre, entre los animales, posee

razón... Y el lenguaje sirve para demostrar lo útil y lo dañoso, y por eso también lo justo y lo injusto, lo que es propio de los hombres respecto a los otros animales: el tener, sólo él, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto (Pol., I, 1, 1253).

Por eso, aun aquellos que no tienen necesidad de la ayuda recíproca no tienen, sin embargo, menor deseo de vivir en sociedad (Pol., III, 4, 1278).

3. El bien, fin de la sociedad y del Estado. — Sin embargo también el interés lleva hacia la comunidad . ., porque convienen (los hombres) también para vivir y mantienen la sociedad política (Pol., III, 4, 1278).

Pero no solamente para vivir, sino más bien para vivir bien (III, 5, 1280). Pues todos hacen todo por amor de lo que les parece su bien, es evidente que todas las asociaciones tienden a un bien, y tiende, sobre todas, al bien supremo entre todos, la que es la suprema entre todas y comprende a todas las otras: que es la que se llama Estado y sociedad política (Pol., I, 1, 1252).

Por tanto, el Estado es asociación no sólo por razones de lugar y para que no se cometan injusticias y se hagan cambios: ciertamente, es necesario que existan tales condiciones para que haya un Estado; pero aún existiendo todas, no hay todavía un Estado, sino que él es sociedad de bien vivir, y para las familias y para las gentes, por razón de vida perfecta y suficiente para sí misma. . . Luego, vivir bien es fin del Estado... es decir, vivir felices y virtuosos.

Pero como el bien es el fin en todas las ciencias y artes, y el máximo (bien) está sobre todo en la suprema entre todas (las artes), que es el poder político, así el bien político es lo justo (Pol., III, 7, 1283).

4. Continuidad histórica ¿el Estado y condiciones de su permanecer. Limites a las variaciones de las leyes. — Pero, permaneciendo los hombres en el mismo lugar, hasta que sea la misma nación la que permanece, ¿se debe decir, tal vez, que el Estado es el mismo, aun en el flujo continuo de las muertes y de los nacimientos, como solemos decir que los ríos y las fuentes son siempre los mismos, aun en el flujo perenne de las aguas que llegan y se van?... Es evidente que se debe llamar lo mismo a un Estado, sobre todo teniendo en cuenta la constitución... (Pol., III, 1, 1276).

En efecto, es necesario que la constitución, que debe conservarse, quiera que todas las partes y clases del Estado sean y permanezcan las mismas (Pol., II, 6, 1270).

Es evidente que, a veces, entre las leyes algunas deben cambiarse. . . Pero es malo habituar (a los ciudadanos) a cambiar fácilmente las leyes. . . Pues la ley no tiene ninguna fuerza para ser obedecida salvo por la costumbre, y ésta no se forma sino con la amplitud del tiempo, por lo cual, la facilidad para cambiar las leyes existentes por otras nuevas, es debilitar el poder de la ley (Pol., II, 5, 1269).

5. Concepto del ciudadano. — Pues el Estado es complejo, como otros compuestos de múltiples partes, es evidente que, ante todo, es menester investigar qué es el ciudadano. . . El ciudadano no es tal por la residencia (pues también participan de ella metecos y esclavos), ni son tales los participantes de los mismos derechos, de manera que puedan sufrir e intentar causas, porque esto corresponde también a los asociados por contratos. . . El ciudadano de por sí, no es definido por nada mejor que por la facultad de participar en juicios y magistraturas . . Quien tiene el derecho de participar en el poder deliberativo y judicial, ya lo llamamos ciudadano de este Estado, y al Estado, la multitud de semejantes ciudadanos, capaz de bastarse por sí misma a la propia vida (Pol., III, 1, 1275).

El ciudadano bueno debe saber y poder obedecer y mandar; y ésta es la virtud del ciudadano, es decir, conocer la autoridad de los hombres libres desde ambos aspectos (Pol., II, 2, 1277).

La virtud del ciudadano y del magistrado es la misma que la del hombre óptimo, el cual primero debe obedecer y después mandar (Pol., VII, 13, 1333).

Exclusión de los que ejercen trabajos manuales o comerciales. — Una ciudad perfecta jamás dará ciudadanía a un artesano... Pero si debe considerarse virtud del ciudadano la ya indicada, ella no es propia de cualquier individuo, ni de quien solamente es libre, sino de todos los que te hallan exentos de los trabajos necesitados. Los sujetos a los trabajos necesarios, si se hallan al servicio de un hombre, son esclavos; si están al servicio del público, son artesanos y mercenarios (Pol., II, 3, 1278).

Los ciudadanos no deben vivir una vida de artesano o de mercader, pues semejante vida es innoble y contraria a la virtud. Tampoco deberán ser agricultores los futuros ciudadanos, pues para la formación de la virtud y para la actividad política, es necesario el ocio (otium) (Pol., VII, 8, 1329).

Los esclavos, tales por naturaleza. — A otros, el poder del amo les parece contrario a la naturaleza. Por ley (dicen) el uno es esclavo y el otro libre por naturaleza no hay diferencia. Por eso no es justo, pues es por violencia (Pol., I, 2, 1253).

(Pero) es evidente que por naturaleza algunos son libres, y otros esclavos para los cuales también produce beneficios y es justo servir (I, 2. 1255)

Desde el nacimiento, algunos están destinados a mandar y otros hechos para ser mandados. . . Todos los que difieren en tal medida, pues, como el alma del cuerpo y el hombre de la bestia (y se hallan en semejante condición todos los que tienen por función propia el empleo de las fuerzas corporales, y esto es lo mejor que pueden dar), éstos son esclavos por naturaleza (Pol., I, 2, 125). [En este pasaje es evidente que Aristóteles parte de la consideración de dos términos opuestos —hechos para mandar: alma, hombre; para ser mandados: cuerpo, bestia— pero, después se limita a tener en cuenta solamente el segundo término].

6. Igualdad y desigualdad entre los ciudadanos. — Entre los semejantes, lo honesto y lo justo está en la reciprocidad: en efecto, esto es igual y equivalente. La desigualdad entre iguales, y la disparidad entre pares es contraria a la naturaleza: y ninguna cosa contraria a la naturaleza es honesta (Pol., VII, 3, 1325).

Así, la igualdad parece y es justa; pero no entre todos, sino, más bien, entre iguales. También parece justa la desigualdad, y en efecto, lo es, pero no entre todos, sino entre desiguales. Quien suprime lo siguiente: "entre qué personas", juzga mal, también. Y eso sucede porque juzgan en causa propia, y casi todos son malos jueces de las causas propias... Efectivamente, algunos, si son desiguales en algo (por ejemplo, en las riquezas) creen ser desiguales en todo; otros, si son iguales en algo (por ejemplo, en libertad), se creen iguales en todo. Pero no dicen lo que es esencial (Pol., III, 5, 1280).

7. La ley recta y su superioridad sobre la autoridad individual. — La rectitud (de la ley) debe entenderse en el sentido de igualdad. Y lo que es igualmente recto es lo que beneficia a todo el Estado y a la comunidad de los ciudadanos (Pol., III, 7, 1283).

¿Qué beneficia más? ¿Ser gobernados por un hombre excelente o por excelentes leyes?. . . Mejor es aquello que no está sujeto en absoluto a pasiones, que aquello a lo cual ellas son connaturales. Ahora bien, esas pasiones no corresponden a las leyes, mientras que toda alma humana, necesariamente, las posee (Pol., III, 10, 1286).

Peligros e irresponsabilidad del poder absoluto. — La exención de toda responsabilidad y el poder vitalicio, es un privilegio excesivamente grande...; y el poder que no se halla regulado por leyes, sino por el propio arbitrio, es peligroso (Pol., II, 7, 1272).

El poder más necesario al pueblo (es) el de elegir los magistrados y hacerse rendir cuentas de sus gestiones, pues, privado de semejante poder, el pueblo será esclavo y enemigo (Pol., II, 9, 1274).

Ahora se disuelven las constituciones, las aristocráticas, sobre todo, por la violación de la justicia en la constitución misma (Pol., V, 6, 1307).

8. Conservación y disolución de las constituciones. — Finalidad del legislador y de quien desee establecer una constitución determinada, no es solamente ni sobre todo, fundarla, sino prever para que se mantenga (Pol., VI, 6, 1307).

Claro es que si conocemos las causas de disolución de las constituciones, también sabremos los medios para conservarlas: pues de los efectos contrarios son causa los contrarios y la disolución es lo contrario de la conservación. En las constituciones bien moderadas, conviene vigilar especialmente que no se violen de ninguna manera las leyes, y sobre todo evitar las pequeñas violaciones, pues la ilegalidad se insinúa furtivamente, como los pequeños gastos repetidos a menudo, que llevan a la ruina las fortunas. No aparece el cambio por no ser de gran apariencia, pues la mente se ilusiona respecto a él, conformándose con el sofisma: si cada parte es pequeña, también lo es el todo. Lo cual no es verdad, pues el todo y lo entero no es pequeño, sino que está formado de pequeñas partes. Por lo cual es necesario prestar atención y vigilar frente a este principio . .

Sobre todo, en toda constitución, es necesario regular con las leyes y con toda otra institución, para que los magistrados no puedan efectuar ganancias (Pol., V, 7, 1308).

El elemento más importante es tratar de que el número de aquellos que quieren una constitución, sea mayor que el de los que no la desean (V, 7, 1309).

Y lo que más importa para la estabilidad de la constitución es lo que todos descuidan ahora, es decir, una educación apropiada a la constitución (Pol., V, 8, 1310).

9. Formas de constitución: normales y degenerativas. — La constitución de un Estado está en la ordenación de las magistraturas, y sobre todo, de la suprema entre todas. Pues, en cualquier parte, el gobierno del Estado es el soberano: y el gobierno es la constitución (Pol., III, 4, 1278).

Pues constitución y gobierno significan la misma cosa, y el gobierno es soberano en los Estados, y es necesario que sea soberano uno, o pocos o muchos, así cuando el uno, los pocos o los muchos gobiernan para la utilidad pública, éstas deben ser las rectas constituciones. En cambio, cuando gobiernan para la utilidad particular del uno, de los pocos o de los muchos, son las degeneraciones. . .

Entre las monarquías se suele llamar reinado, aquella que se dirige a la utilidad pública; el gobierno de los pocos, pero más de uno, aristocracia, ya sea porque mandan los mejores (aristoi), sea porque para lo mejor de la ciudad o de sus miembros; cuando la masa gobierna para la utilidad común, se llama con el nombre común de todas las constituciones, república (politeia) . . . Las degeneraciones de las formas nombradas, son la tiranía en el reinado; la oligarquía en la aristocracia, la democracia en la república. La tiranía es una monarquía dirigida a la utilidad del monarca; la oligarquía está vuelta hacia la utilidad de los ricos, la democracia hacia la utilidad de los pobres: ninguna de ellas a la utilidad pública (Pol., III, 5, 1279).

Puede haber uno (pueblo) hecho por naturaleza para un gobierno determinado, el uno monárquico, el otro republicano y (cada uno, pues, resulta) justo y útil; pero hechos para la tiranía, no hay ninguno, por naturaleza, ni (para alguna) de las otras constituciones que son degenerativas, pues ellas son contrarias a la naturaleza (Pol., III, 11, 1287).

[En estos pasajes se llama democracia a la forma degenerativa o demagogia; en otras partes semejante término indica solamente el gobierno de los muchos o del pueblo, como puede verse en el n[9] 10 y ss.].

La república como forma mixta y la condición social media. — La república, para decirlo simplemente, es una mezcla de oligarquía y de democracia (Pol., IV, 6, 1294).

Por lo tanto, el Estado quiere estar compuesto de ¡guales y semejantes al máximo, y esto se obtiene sobre todo, en la condición media, por lo cual es necesario que este estado sea gobernado en forma excelente, formado por los elementos de los cuales decimos que, por naturaleza, resulta la formación del Estado (Pol., IV, 9, 1295).

10. Oligarquía y democracia. — En las oligarquías y en las democracias, el pertenecer, respectivamente, la soberanía a pocos o a muchos, es accidente concomitante a la existencia de pocos ricos y de muchos pobres, en todas partes (Pol., III, 5, 1279).

Mejor es decir que hay democracia cuando los hombres libres son soberanos; oligarquía cuando son los ricos (Pol., IV, 3, 1290).

11. Superioridad de la democracia. — La democracia es más estable y menos agitada que la oligarquía (Pol., V, 1, 1302).

Mejor es que la masa sea soberana, antes que los optimates, que son pocos . Porque puede darse que los muchos, aunque entre ellos cada uno no sea un gran hombre, empero en su conjunto, sean mejores que aquellos, no individualmente, sino como masa (III, 6, 1281).

En muchas cosas, juzga mejor el pueblo que un individuo, quienquiera que sea. Además, la multitud es más incorruptible. . .; y, si un individuo se deja dominar por la ira o por otra pasión semejante, necesariamente se corrompe su juicio; en cambio, es difícil que todos juntos se inflamen de cólera o que pequen (Pol., III, 10, 1286).

12. Libertad e igualdad en la democracia. — La libertad es fundamento de la constitución democrática... Un carácter de la libertad es el alternarse (los ciudadanos) en la obediencia y en el mando. Pues la justicia en el gobierno democrático, es la igualdad de acuerdo al número y no según el mérito; y, siendo lo justo tal, es menester que la masa sea soberana (Pol., VI, 1, 1317).

La elección y la responsabilidad de los magistrados en la democracia. — ES útil . . y habitual, que todos los ciudadanos concurran a elegir los magistrados, a exigir rendimiento de cuentas de su gestión y a juzgarlos. . Ya que los ciudadanos no serán gobernados por los peores, y los gobernantes gobernarán con justicia, debiendo rendir cuentas a los otros... Por lo cual debe resultar de máxima utilidad en las repúblicas, que los justos gobiernen sin cometer fallas (Pol., VI, 2, 1319).

13. Las tres funciones del Estado y la soberanía. — Hay tres partes de todas las repúblicas, de las que el sabio legislador debe indagar lo que beneficia a cada una. . . De estas tres partes, una es la deliberativa sobre los negocios públicos; la segunda se refiere a las magistraturas (es decir, cuáles y de

qué cosas deben ser soberanas y cuál debe ser la forma de su elección); la tercera que administra la justicia. La deliberativa decide la guerra y la paz; las alianzas y los tratados; las leyes, la pena de muerte, el exilio, la confiscación y exige el rendimiento de cuentas de los magistrados (Pol., IV, 11, 1298).

Por tanto, la parte deliberativa y soberana en la república es definida así (Pol., IV, 11, 1299).

[La distinción de las tres funciones corresponde, en parte, a la moderna de los tres poderes: legislativo (deliberativo), ejecutivo (magistraturas) y judicial (justicia). La soberanía parece estar especialmente colocada en la función deliberativa].

14. Perfección, virtud y prosperidad en los Estados. — A cada uno le corresponde tanta felicidad, como tiene sabiduría y virtud y conducta conforme a ellas . . De lo que se sigue, y por las mismas razones, que también es feliz el estado más perfecto y que obra mejor. La vida virtuosa, provista de los medios indispensables para poder tener parte en las acciones virtuosas, es la más perfecta, para cada uno separadamente y para los Estados en común (Pol., VII, 1, 1323).

Pero, ser el Estado virtuoso no es obra del azar, sino más bien de ciencia y de voluntad deliberadas (Pol., VII, 12, 1332).

15. Los factores de la virtud civil y el objeto del Estado: la educación. — Los hombres se convierten en buenos y virtuosos por tres factores, y estos tres son la naturaleza, el hábito y la razón (Pol, VII, 12, 1332). Ahora bien, la razón y el intelecto son los fines de nuestra naturaleza. Por lo cual es necesario preparar para ellos la formación y el cultivo de los hábitos (VII, 13, 1334).

Ya se ha señalado de qué naturaleza deben ser los futuros ciudadanos dóciles al legislador; el resto es obra de la educación (VII, 12, 1332). En efecto, todo arte y educación se esfuerzan en completar lo que falta a la naturaleza (VII, 15, 1336).

Nadie pondrá pues en duda que al legislador le incumbe, sobre todo, la vigilancia de la educación. . . Pues la costumbre adecuada a cada constitución suele defenderla, y, al comienzo, fundarla también. . . Y la costumbre mejor es siempre causa de mejor constitución. . . Pero como el fin de todo el Estado es único, es evidente que debe haber una sola y misma educación para todos, y que el cuidado y la vigilancia de ésta deben ser públicos y no privados. . . Es evidente entonces que compete a las leyes regular la educación y hacerla pública (VIII, 1, 1337).

Normas para la educación. — Es claro que hay un género de instrucción (la musical) que es menester dar a los hijos, no por su utilidad, sino porque es liberal y bella (Pol., VII, 3, 1338).

Pero no es difícil observar que es necesario que los jóvenes no sean instruidos para deleite, pues al aprender no juegan, ya que el estudio está acompañado de fatiga (VII, 4, 1339).

Es evidente que en la educación es menester satisfacer tres condiciones: el justo medio, lo posible y lo conveniente (Pol., VIII. 7, 1342),

LIBRO IV - EL PREDOMINIO DEL PROBLEMA ÉTICO

[La conquista de Alejandro Magno, produciendo una mayor difusión y un contacto más íntimo de la cultura helénica con la cultura oriental, abre el período helenístico durante el cual surgen otros centros de estudio frente a Atenas: Pérgamo, Rodas, Antioquía, Alejandría.

Por el poderoso impulso dado por ARISTÓTELES a la sistematización de las ciencias, se desarrollan más y se separan de la filosofía las ciencias particulares (matemáticas, astronómicas, geográficas, naturales, médicas, históricas, filológicas). En la filosofía se convierten en predominantes las tendencias, propias ya de las escuelas socráticas cínica y cirenaica, de buscar en ella la regla de la vida, capaz de dar al individuo el logro del bien. En PLATÓN y ARISTÓTELES, la ética tendía a representar, en forma conexa con la política, el coronamiento del edificio especulativo: ahora, en cambio, después de la disolución de la polis, el filósofo no siente más en sí al ciudadano con sus deberes hacia el Estado, sino al individuo que busca la felicidad o serenidad del espíritu por sí mismo. Y esto se convierte en el ideal del sabio, a quien los problemas del ser y del conocer interesan solamente como subordinados y adecuados para servir al problema del sumo bien.

Tales son las características de las nuevas escuelas: las que terminan por repercutir también, en parte, sobre las preexistentes, especialmente con el progresivo atenuarse de las oposiciones, hacia lo cual, con el correr del tiempo, casi todas las escuelas, viejas y nuevas son traídas por las tendencias conciliadoras del eclecticismo].

CAPÍTULO I - CONTINUACIÓN DE LAS ESCUELAS PREEXISTENTES

1) Las escuelas socráticas menores. — [Pertenecen al periodo post-aristotélico los últimos desarrollos de la escuela cirenaica y de la megárica (v. libro II, cap. 3, I y III), de las que encontramos representantes en relación con los fundadores de las escuelas escéptica y estoica; y la prosecución de la escuela cínica (lib. II, cap. 3, II) que ejerce un potente influjo sobre la formación de la doctrina estoica, pero se funde con ella sólo en parte, refirmándose con vigor en el siglo III, cuando el estoicismo se inclina hacia su fase ecléctica. En el comienzo de la era vulgar se advierte una resurrección del cinismo; éste continúa hasta el siglo VI de C., como predicación moral y como práctica de vida, sin dar lugar a escritos notables].

2) La antigua academia. [Espeusipo que sucede a PLATÓN en el escolarcado, acentúa la tendencia pitagorizante del maestro, y con él y JENÓCRATES su sucesor, sus compañeros FILIPO de Oponte, el editor de las Leyes y probable autor del Epignomis, que desarrolla una mística del número y una teología astral; EUDOXIO de Cnidos, eminente cultor de las matemáticas y la astronomía, y defensor de la ética del hedonismo, combatida por todos los demás platónicos; HERÁCLIDES de Ponto, escritor fecundísimo e imaginativo, místico y científico del tipo de EMPÉ-DOCLES y de los Pitagóricos, considerado por algún historiador de las ciencias como el primer sostenedor del heliocentrismo. Todos estos son contemporáneos de Aristóteles; sus sucesores POLEMÓN Y CRATES continúan la vieja Academia en la edad postaristotélica. Damos a continuación fragmentos relativos a Espeusipo y Jenócrates]:

a) ESPEUSIPO:

1. Las sustancias y los principios. — Platón cree que las ideas y los entes matemáticos son dos sustancias, y, además que la de los cuerpos sensibles constituye la tercera sustancia. En cambio, Espeusipo cree también que las sustancias son aún más, comenzando por lo Uno, y que los principios de toda sustancia son: 1°, el de los números; 2°, el otro de las magnitudes; 3°, el del alma, y de esta manera, extiende el número de las sustancias (ARIST., Met., VII, 2, 1028).

2. Abandono de los números ideales por los matemáticos. — La discordancia entre los principales teóricos en torno a los números, es índice de que las cosas mismas, por su falsedad, producen confusiones entre ellos. En efecto, los unos, que sólo establecen los entes matemáticos además de los sensibles, renunciaron al número ideal y afirmaron el matemático, distinguiendo la dificultad y el artificio respecto a las ideas (ARIST., Metaf., 1086 a).

[Estos platónicos, que; de los números ideales del maestro vuelven a los números matemáticos de los pitagóricos, sumables y restables los unos de los otros por medio de operaciones matemáticas, son Espeusipo y sus secuaces].

3. La perfección de la década. — El número 10 es perfecto y llegamos a él recta y naturalmente nosotros los griegos y todos los hombres aun sin proponérnoslo, cuando enumeramos, pues posee muchas de las propiedades que debe tener un número perfecto. . . Por eso debe ser par, para que sean iguales y no se hallen distribuidos desigualmente impares y pares, pues, en efecto, siempre se halla antes el impar que el par, por lo cual, si no fuese par el que termina, se hallaría el otro en exceso. En segundo lugar, debe tener iguales los números primeros y simples y los segundos compuestos, pero el 10 los posee iguales y ningún otro número menor de 10 posee esta condición. . . Y poseyendo ésta, también son iguales sus múltiplos y submúltiplos. . : en efecto, tiene los submúltiplos hasta el 5 y los múltiplos desde 6 al 10, pues hay que exceptuar el 7 que no es múltiplo de ninguno, y el 4, como múltiplo del 2, de manera que se convierten en iguales. Más aún: todas las relaciones se hallan en el 10, la de igualdad, de superioridad y de inferioridad, y de aquello que contiene el todo más una fracción, y de las otras especies; y los lineales, los de superficie y los sólidos: pues el 1 es igual al punto, el 2 a la línea, el 3 al triángulo y el 4 a la pirámide, y éstos son todos primeros y principios de los homogéneos. . . (frag. 4 de Espeusipo, ed. Lang).

4. El bien como desarrollo. — Todos los que, como los pitagóricos y Espeusipo, piensan que el máximo de la belleza y de la bondad no se halla en el principio, pues también de las plantas y de los animales, sin duda, los principios son causas, sino que la belleza y la perfección se desarrolla después partiendo de tales principios, se hallan en el error (ARIST., Metaf., XII, 7, 1072).

Se encuentra en el error quien compara los principios del universo con los de los animales y de las plantas, por el hecho de que de lo indefinido e imperfecto se deriva siempre lo más perfecto, y por

ese dice también que es así para los primeros principios, por lo que ni aun el mismo Uno sería ente. (Ibíd., XIV, 5, 1092).

b) JENÓCRATES:

[de Calcedonia, sucesor de ESPEUSIPO en el escolarcado (339-314 a. de C.) continúa la fase pitagorizante de la escuela: pero, al contrario de Espeusipo que renunciaba a los números ideales por los matemáticos, él, en cambio, renuncia a 1a existencia distinta de estos últimos, reduciéndolos a los números ideales, como idénticos],

1) Los números matemáticos identificados con los ideales. — Otros, queriendo establecer conjuntamente las ideas y los números pero no encontrando la manera en la que después que se establezcan estos principios, podría existir el número matemático además del ideal, hicieron idéntico el número matemático y el ideal en sus razonamientos, ya que en realidad el matemático queda eliminado, pues expresan sus hipótesis particulares y no matemáticas. (Metaf., 1086 a, continuación del pasaje citado arriba para Espeusipo).

[Estos otros, opuestos a Espesusipo y sus secuaces, son Jenócrates y sus discípulos].

2) Las tres sustancias. — Jenócrates dice que las sustancias, son tres: la sensible, la inteligible y la mixta de la opinión: de las cuales la sensible corresponde a las cosas que se hallan en el interior del cielo, la inteligible a todas las que se encuentran fuera del cielo, la opinable mixta al mismo cielo, en cuanto es visible para la sensibilidad, inteligible para la astrología. (SEXTO EMP., Adv. mat. VII, 147).

3) Los dioses. — Llama dioses a la mónada y a la díada, la una poseyendo, en virtud de su naturaleza masculina, la función de padre (de los dioses), imperante en el cielo, y lo llama también Zeus, impar e inteligencia, y es el primero para él. La otra, teniendo función de madre de los dioses por su naturaleza femenina, gobernando la región subceleste, y es para él el alma del universo. Y también es dios, para él, el cielo, y dioses olímpicos los astros luminosos y otros demonios invisibles sublunares y también cree extenderlos a los elementos de la materia. (STOB., Ecl., 1, 29. p. 36, 6).

4) El alma, número semoviente. — Jenócrates convenció a algunos de los hombres más estimables, demostrando que la esencia del alma es el número mismo que se mueve de por sí. (PLUT., De an. procr., I, 5, 1012).

[El sucesor de JENÓCRATES, POLEMÓN (314-270) se vuelve particularmente a los problemas éticos: después de él CRATES es el último escolarca de la vieja Academia; con ARCESILAO, que lo sigue, comienza la nueva, que entra en la estela del escepticismo. Véase cap. IV, sobre los escépticos)].

3. La escuela peripatética: a) Teofrasto [de Lesbos, sucesor de ARISTÓTELES desde 322 a 287 a. de C.], "en todos los argumentos, de los cuales discute sobre las huellas del maestro, roza apenas aquello que ya sabe dicho por Aristóteles; en cambio, desenvuelve con gran diligencia otros puntos no tratados por Aristóteles". (BOEC., de interpr., I, 292, Bas.).

[Desarrolla así partes de la lógica (silogismos hipotéticos), plantea problemas sobre el finalismo de la naturaleza y la relación con el primer motor, sobre la doctrina del movimiento y del espacio, etc.; desenvuelve particularmente algunas investigaciones naturales (historia de las plañías) y la exposición sistemática de las opiniones de los filósofos naturalistas (Physikón dóxai), desde Tales hasta Platón y Jenócrates. De este tratado que desarrollaba ampliamente el modelo ofrecido ya por Aristóteles en varios lugares y especialmente en el libro 1° de la Metafísica, queda un largo fragmento Sobre las sensaciones, que es una revisión crítica de las doctrinas sobre las percepciones sensibles y nos demuestra que toda la obra debía desenvolverse como una historia de las doctrinas. Ella ha constituído el modelo y la fuente de las múltiples obras posteriores de los así llamados doxógrafos, que todos toman, resumiendo, de la obra de Teofrasto; por lo cual, de los restos de ellos (recopilados por DIELS, Doxographi graeci) se puede reconstruir en parte la fuente originaria- De las obras de Teofrasto, es particularmente conocida la de Sobre los caracteres.

Junto a Teofrasto, se han hecho particularmente acreedores al estudio de la historia de la ciencia, EUDEMO de Rodas, que escribió la historia de las matemáticas (aritmética, geometría, astronomía) y MENÓN, historiador de la medicina. Deben recordarse como historiadores todavía, además de TIMEO de Tauromenio, otros dos que también han sido teóricos]:

b) Aristóxeno [de Taranto, ya pitagórico] y Dicearco [de Mesina, ambos negadores de un alma inmortal]. "Aristóxeno, músico y también filósofo, dijo que las tensiones del cuerpo mismo son una especie de alma, como en el canto y en el son de la lira lo que se llama armonía, así, de la naturaleza y configuración de todo el cuerpo son suscitados los distintos movimientos, tal como los sonidos en el

canto. . . Después Dicearco. . . hace sostener a su orador que el alma no existe en absoluto, y que éste es un nombre completamente vacío, y que es vano hablar de animales, y que no existe ánimo o alma ni en el hombre ni en la bestia; toda esa fuerza por la cual obramos o sentimos algo, está igualmente difusa en todos los cuerpos vivientes, y no es separable del cuerpo, como la que no existe y no es sino el cuerpo único y simple, configurado de tal modo de tener fuerza y sensibilidad por natural temperamento". (CICER.., Tusca!., I, 19 y 21).

c) Estratón [de Lampsaco, discípulo y sucesor de Teofrasto en el escolarcado (287-269) acentúa la tendencia hacia el naturalismo materialista].

"Su discípulo Estratón, llamado el físico, cree que toda la fuerza divina se halla colocada en la naturaleza, teniendo en sí las causas de la generación, del crecimiento y de la disminución, pero privada de toda conciencia y figura. (CICER., De la nat. de los dioses, I, 35).

Rehúsa servirse de la obra de los dioses para fabricar el mundo... Enseña que cualquier cosa que existe o nace, es o ha sido hecha por los pesos y movimientos naturales. (CICER., Acad., II, 121).

Y declara movimientos los del alma, no solamente irracional, sino también racional, diciendo que también son movimientos los actos del alma. Dice, pues, entre otras cosas, en la obra sobre e! movimiento: "siempre en el acto del pensar, como del ver, oír y oler, se tiene un movimiento, pues el pensamiento es el acto de la inteligencia, como la visión es el de la vista". Y antes de esta proposición ha escrito: "Pues entonces, son muchísimas las causas de los movimientos, por las cuales el alma se mueve por sí misma pensando, y por las cuales ya ha sido movida antes por movimientos. Y es evidente; pues quien antes no ha visto no puede tampoco pensar, sean lugares o puertos, escrituras, estatuas, hombres o cualquier oirá cosa semejante". (SIMPL., Phys., 965, 7).

[Con estas teorías nos hallamos en la atmósfera del naturalismo, como con las doctrinas epicúreas y estoicas. Escasa importancia tienen los representantes sucesivos de la escuela; pero entre e! 70 y el 50 a. de C., ANDRÓNICO de Rodas, con la publicación de las obras del maestro, da impulso a la obra de comentadores, a la cual se reduce, también en el 1 y II siglo d. de C., la escuela — eminente entre todos, ALEJANDRO de Afrodisia, en torno al 200 d, de C. — hasta que también el estudio de ARISTÓTELES pasa especialmente a los neoplatónicos].

CAPÍTULO II - EL EPICUREISMO

[Epicuro (341-270 a. de C.) de Samos, discípulo de NAUSÍFANES democríteo y del platónico PANFILO, funda su escuela en Atenas en 306, haciendo de ella no solamente un centro de enseñanza de la doctrina, sino también de práctica de vida. "Las grandes almas epicúreas (escribe SÉNECA, ep. VI, 6) no las hizo la doctrina, sino la asidua compañía de Epicuro". El gran ascendiente ejercido por él sobre sus discípulos explica la devoción con que éstos lo circundaban.

De los escritos en los cuales expuso la doctrina —cerca de 300—, no nos quedan sino 4 cartas, el testamento y las Sentencias principales, conservadas por DIÓGENES LAERCIO; fragmentos de la obra Sobre la naturaleza, que se han extraído de los papiros de Herculano (donde yace todavía el resto a la espera de ser descifrado y publicado), las sentencias del Florilegio vaticano y otros pocos fragmentos. La escuela dura hasta el siglo IV d. de C., manteniéndose siempre, de acuerdo a las exigencias del maestro, rígidamente fiel a las doctrinas de él, como se hace evidente por los escritos y fragmentos de varios discípulos: FILODEMO de Gadara del siglo I a. C. (en papiros de Herculano); DIÓGENES de Enoanda, del 200 d. C. (ed. William, 1907), y sobre todo por el poema de T. LUCRECIO CARO (96-55 a. C.), De rerum natura.

Por ello, de los discípulos no emerge ningún nombre, salvo el de LUCRECIO, eminente por razones literarias y no filosóficas: es decir, no por novedades de desenvolvimiento, sino por el esplendor de la forma poética dada a la doctrina del maestro, alcanzando a menudo las más altas cimas del arte. Y por eso él ha dado la expresión elocuente a la devoción de los discípulos, que saludaban en el maestro al liberador de los hombres de los terrores angustiosos de lo sobrenatural]:

"Mientras la vida humana yacía en tierra, mísera a la vista, oprimida bajo el peso de la religión, que extendía el rostro por las regiones del cielo, atemorizando a los mortales con su horrible aspecto, un hombre de Grecia, el primero entre los mortales osó elevar sus miradas contra ella y afrontarla: ni la fama de los Dioses, ni los rayos, ni el cielo con su amenazador fragor, redujo en él, sino que excitó más el gallardo valor de su alma con el deseo de quebrar, el primero, los cerrados baluartes de las puertas de la naturaleza. Por lo que la vivida fuerza de su alma venció; y salió a recorrer, a los lejos, los flamígeros muros del mundo y todo el infinito con la inteligencia y el ánimo, de manera que, victorioso, nos refiere qué es lo que puede nacer y qué cosa no puede. Y porqué razón cada ser posee un poder limitado y un termino fijado en la profundidad de las cosas. Así, la superstición, pisoteada, es humillada a su vez, y la victoria nos eleva hasta el ciclo (De rer. nat., I, 56-79). A ti, el primero que pudiste elevar tan clara luz de tan espesas tinieblas, iluminándonos los bienes de la vida, te sigo, o gloria de la raza griega, y coloco mis pasos sobre las huellas de los tuyos, no por deseo de rivalidad, sino sólo por el amor y el anhelo de imitarte... Y de tus escritos, oh ínclito, como las abejas en los bosques en flor sorben el polen, así nosotros libamos todas tus áureas palabras (III, 1 y ss.).

Pues, si debemos hablar como la misma reconocida grandeza de las cosas exige, un Dios fue él, un Dios, éste que primero halló la regla de vida que ahora se llama sabiduría, y extrajo con su arte, de tan furiosas tempestades y tan apretadas tinieblas, la vida con tranquilidad tan plena y tan clara luz (V, 7 y ss.).

I. LA FILOSOFÍA Y SU OBJETO.

1. La filosofía y la felicidad. — Todo molesto e inquieto deseo se disuelve en el amor de verdadera filosofía (frag. 457 en USEN.).

Nadie dilate el filosofar de joven ni se canse de hacerlo de viejo; pues nadie es nunca poco maduro ni muy maduro para conquistar la salud del alma. Y quien dice que la hora de filosofar no le ha llegado aún, o ha pasado, ya se asemeja a quien dice que todavía no ha llegado o ya ha pasado la hora de ser feliz (Ep. a Men., 122).

No filosofar por fingimiento, sino que es necesario filosofar verdaderamente! porque tenemos necesidad de estar realmente sanos y no de aparentar salud (Sent. vat. 54, en BIGNONE, 158).

Debes servir a la filosofía para alcanzar la verdadera libertad (fr. 199, en USENER).

2. La acción liberadora del conocimiento. — Del conocimiento no deriva ningún otro fin. . . sino la tranquilidad y la segura confianza. . . Pues nuestra vida no tiene necesidad de irracionalidades o vanas opiniones, sino de mantenernos libres de turbaciones (Ep. a Pit., 85-87).

Así como, en efecto, la medicina no beneficia en nada si no libera de los males del cuerpo, así tampoco la filosofía si no libera de las pasiones del alma (del frag. 221 en USENER).

Si no nos turbase el pensamiento de las cosas celestes y el de que la muerte significa algo para nosotros y el no conocer los límites de los dolores y de los deseos, no tendríamos necesidad de la ciencia de la naturaleza (Sent. princ. 11). No puede alejar el temor para lo que más tomamos a pecho quien no sepa cuál es la naturaleza del todo y tenga la preocupación de las fábulas míticas. Por eso, sin la ciencia de la naturaleza no se pueden gozar placeres puros (Ibíd., 12).

3. Los conocimientos liberadores: el cuadrifármaco. — La serenidad se halla en la liberación de los errores siguientes (Ep. ad Erod., 82):

a) ningún temor de los dioses. — Ante todo, considerando a la divinidad incorruptible y bienaventurada. . . no atribuirle nada de incompatible con la inmortalidad o contraria a la bienaventuranza (Ep., a Men., 123). En efecto, no concuerdan con la bienaventuranza preocupaciones, cuidados, iras, benevolencias (Ep. a HEROD., 77). El ser bienaventurado e inmortal no tiene molestias ni las produce a los otros, ni es poseído por iras o benevolencias: pues cualquier cosa de semejante naturaleza se halla en el débil (Sent. princ., I).

b) ningún temor de la muerte. — Habitúate a pensar que nada es la muerte para nosotros: pues todo mal y bien se halla en la sensibilidad: y la muerte es la privación de la sensibilidad. . . El más horrendo de los males, entonces, la muerte, nada es para nosotros: pues mientras nosotros existamos, la muerte no existe, y cuando existe la muerte, entonces no existimos nosotros. . . Por lo cual es insensato aquel que dice temer la muerte, no porque le dolerá cuando haya sobrevenido, sino porque le duele al preverla, pues lo que no turba hallándose presente, en vano nos duele su espera (Ep. a Men., 124-5).

c) es fácil lograr y procurarse el límite de los bienes (Ep. Men., 133). — Límite de la magnitud de los placeres es el alejamiento de todo dolor. Y donde hay placer, mientras existe, no hay dolor del cuerpo o del ánimo o de entrambos (Sentencias principales, 3).

d) el limite de los males tiene breve duración o breves dolores (Ep. a Men., 133). — El dolor del cuerpo no es de duración continua, pero el dolor agudo dura poco tiempo, y aquello que apenas supera el placer en la carne no permanece muchos días en ella. Y las largas enfermedades tienen más abundante el placer que el dolor para el cuerpo (Sent. princ., 4).

4. La autonomía del sabio. Lo esencial para nuestra felicidad es nuestra condición íntima, de la que nosotros somos dueños (frag. 109 de colocación incierta, Bignone).

II. LA CANÓNICA.

1. El criterio de la verdad: la sensación fuente de todo cono-cimiento. — Los epicúreos. . . llaman canónica la ciencia del criterio, del principio y de los elementos. . . Y Epicuro dice en el Canon que criterio de lo verdadero son las sensaciones, las prenociones y los afectos . Las nociones nacen todas de las sensaciones. . . Y el subsistir de los efectos de la sensación testimonia la veracidad de las sensaciones. . . Ni hay nada que pueda refutarlas: en efecto, ni la sensación homogénea refuta a la homogénea, siendo de igual valor, ni la heterogénea a la heterogénea, no siendo juicios acerca de las mismas cosas; ni la una rechaza a la otra, porque nos atenemos a todas; ni la razón, pues toda razón depende de los sentidos (DIÓG., L., X, 31-32).

Si rehúsas todas las sensaciones, no tendrás más posibilidad de recurrir a ningún criterio para juzgar a aquellas de entre ellas que consideras falsas (Sent. princ., 23).

Las sensaciones y los simulacros (eidola). — De la superficie de los cuerpos se desprende un efluvio continuo, que no se manifiesta con disminución pues se halla compensado con el aflujo, y conserva durante mucho tiempo la posición y el orden de los átomos del cuerpo sólido (Ep. a Erod., 48). A estas imágenes las llamamos simulacros (46). . . y llegando de objetos iguales a ellos en colores y en formas, de acuerdo a la respectiva magnitud, nos entran en los ojos y en la mente. . . Y la representación que aprehendemos. . es esta forma del cuerpo sólido (49-50). Y la semejanza de las imágenes. . . con las cosas que llamamos reales y verdaderas no existiría, si no hubiese semejantes emanaciones (51).

La posibilidad del error no se halla en la percepción, sino en el juicio. — La falsedad o el error está siempre en la adición de la opinión (Ibid., 50). No habría error, si no concibiésemos también otro movimiento en nosotros mismos, unido sí (con el de los simulacros), pero distinto: por esto, si no es confirmado o desmentido, nace el error, en cambio, si es confirmado o no desmentido, la verdad. Y es necesario tener tal opinión y no destruir los criterios de la evidencia ni confundir lo erróneo con lo cierto (51-52).

2. Las prenociones (prolepsis). — Consideran a la prenoción como una comprensión o recta opinión o concepto o noción universal ínsita en nosotros, o sea memoria de lo que a menudo se nos ha

aparecido fuera de nosotros. Por ejemplo, diciendo: "el hombre es de tal naturaleza"; en efecto, al decir hombre, inmediatamente, por prenoción se piensa el tipo, en conformidad con las sensaciones ya tenidas . . Y no podremos investigar lo que buscamos si ya no lo conocemos; preguntando, por ejemplo: ¿Aquello que se encuentra allá abajo, es un caballo o un buey? — es necesario, en efecto, conocer ya por prenoción, la forma del caballo y la del buey; y no podremos nombrar nada de lo cual no sepamos de antemano el tipo, por prenoción. Entonces las prenociones son evidentes por sí mismas (Dióg. L., X, 33).

3. Las opiniones, las previsiones, la espera de la confirmación, la inducción y el pasaje de los fenómenos (signos) a la causa oculta. — También lo opinable depende de una evidencia anterior, refiriéndose a la cual decimos, por ejemplo: ¿de dónde sabemos que éste es un hombre? También llaman presunción a la opinión, y dicen que puede ser verdadera y falsa. Pues si resulta confirmada o no desmentida por testimonio, es verdadera; si resulta no confirmada o desmentida, falsa. Por lo cual fue introducida la expresión lo que espera (la verificación): por ejemplo, esperar y aproximarse a la torre y averiguar qué parece desde cerca (Dióg. L., X, 34).

Ateniéndose bien a los fenómenos, pueden hacerse inducciones acerca de aquello que nos resulta invisible (Ep. a Pit., 104); con la condición de que se sepan extraer, por el razonamiento, conclusiones concordantes con los fenómenos (Ibid., 112).

La sensación debe servirnos de fundamento para proceder, razonando, a la inducción de las verdades que no son accesibles a los sentidos (Ep. a Her., 39).

Es verdadero tanto lo que vemos con los ojos como lo que aprehendemos mediante la intuición mental (Epist. a Herodoto, 62).

4. Posibilidad de explicaciones naturalistas múltiples; exclusión de lo sobrenatural. — Para este fin (explicación de los hechos), no debemos recurrir nunca a la naturaleza divina, sino que debe conservársela libre de toda tarea y en su completa bienaventuranza (a Pit., 97).

Sobre tales objetos, teniendo las partes de lo posible, se debe reducir cada una de estas explicaciones a la armonía con los fenómenos (93). Debe recordarse siempre el método de la multiplicidad (de explicaciones posibles) (95). En cambio, quien sólo admite una, rechaza la evidencia de los fenómenos y no cumple con la exigencia de examinar todo lo que es posible al hombre (98). Entonces se adquiere tranquilidad sobre todos los problemas resueltos con el método de la multiplicidad (de las causas posibles) en acuerdo con los fenómenos, cuando se cumple con la exigencia de dejar subsistir las explicaciones convincentes. En cambio, cuando se admite una y se excluye a la otra, que armoniza igualmente con el fenómeno, es evidente que se abandona la investigación naturalista para caer en el mito (87).

III. LA FÍSICA.

1. Principio fundamental: nada proviene de la nada ni se reduce a la nada. — Ante todo, nada proviene de la nada: pues todo nacería de todo sin necesidad de semillas. Y si se disolviese en la nada lo que desaparece, todas las cosas serían destruidas, anulándose las partes en las cuales se descomponían. Y también es cierto que el todo fue siempre tal como es ahora y será siempre así, pues no existe nada en él que pueda cambiarse. En efecto, más allá del todo no existe nada que, penetrando en él, produzca su cambio (a Herod., 38-39).

2. La realidad: cuerpos y espacio. — También el universo es cuerpos y espacio: en efecto, la sensación testimonia en todos los casos que los cuerpos existen y, según ella (como hemos dicho) debemos argumentar con el razonamiento sobre aquello que no es evidente a los sentidos. Y si no existiera el espacio, que es llamado vacío, lugar y naturaleza impalpable, los cuerpos no tendrían donde estar ni donde moverse. Fuera de éstos, no puede pensarse nada. . . de todo lo que aceptamos en la serie entera de las sustancias y no (consideramos) en la serie de lo que llamamos afecciones o accidentes de ésta (a Herod., 39-40).

3. Los cuerpos indivisibles (átomos): necesidad del límite para la divisibilidad. — Algunos cuerpos son compuestos y otros elementos de los compuestos, y estos últimos son indivisibles (átomos) e inmutables, pues es forzoso que en la disolución de los compuestos subsista algo; de lo contrario, todo debería disolverse en la nada. Son sólidos por naturaleza pues no tienen dónde ni cómo disolverse. De manera que es preciso que los principios sean sustancias corpóreas e indivisibles (a Herod., 41).

No es necesario suponer que en un cuerpo limitado existan corpúsculos en número infinito ni de cualquier magnitud. Por consiguiente, no sólo debemos excluir la división al infinito, en partes cada vez más pequeñas, para no privar al todo de la capacidad de resistencia y hallarnos constreñidos, en la concepción de los compuestos, a reducir los seres a la nada mediante la compresión, sino que tampoco debe suponerse que en los cuerpos limitados exista la posibilidad de continuar pasando hasta el infinito, a partes cada vez más pequeñas. Porque si se afirma que en un cuerpo existen corpúsculos en número infinito y en todos los grados de pequeñez, es imposible concebir cómo resultaría esto, y entonces, ¿cómo podría ser limitada la magnitud de cada cuerpo? Y cualquiera fuera la magnitud de los corpúsculos, también sería infinita la magnitud de los cuerpos (ibíd., 56-57).

4. Variedad de las formas atómicas: cualidades permanentes (primeras) y mudables (segundas). — Además los átomos. . . tienen una inconcebible variedad de formas, pues no podrían nacer tantas variedades si sus formas fueran limitadas. Y para cada forma son absolutamente infinitos los semejantes, mientras que las variedades no son absolutamente infinitas, sino solamente inconcebibles (ibíd., 42). Y debe suponerse que los átomos no poseen ninguna de las cualidades fenoménica:,, excepto forma, peso, magnitud y todas las otras que son necesariamente intrínsecas a la forma. Porque toda cualidad cambia, pero los átomos no cambian, pues es necesario que en la disolución de los compuestos permanezca algo sólido indisoluble que haga realizar los cambios, no en la nada o de la nada, sino por transposición. . . Para producir la variedad de los agregados compuestos bastan entonces estos elementos permanentes (ibíd., 54-55).

5. Infinitud de los átomos y del espacio. — Y el todo es infinito: pues lo finito tiene un límite extremo, y el límite extremo se considera con referencia a otro, pues no teniendo extremo no tiene límite y no teniendo límite es infinito y no limitado. Además el universo también es infinito por la multitud de los cuerpos y por la extensión del vacío. Pues si el vacío fuese infinito y los cuerpos limitados, éstos no permanecerían en ningún lugar, sino que serían arrastrados a diseminarse en el vacío infinito, no teniendo ningún sostén ni siendo contenidos por choques. Y si el vacío fuese limitado, los cuerpos infinitos no tendrían lugar en dónde estar (ibíd., 41-42).

Y además, aunque se asigne un fin a todo el espacio existente, si después alguien se adelanta hasta el último de los confines extremos y arroja una flecha alada, ¿cuál de las dos posibilidades te parece más aceptable? ¿que lanzada con potente fuerza vaya hacia donde ha sido enviada y vuele lejos, o crees que algo pueda impedírselo y oponerle algún obstáculo? Es necesario que tú aceptes y elijas una de las dos. Pero cada una de las dos te cierra un camino de salida, y te obliga a reconocer que el universo está abierto y sin ningún límite. Porque ya sea en el caso en que haya algo que obstaculice y le impida ir hacia donde ha sido dirigida y alcanzar el blanco final, sea que pase al exterior, el extremo límite no será nunca aquel desde el cual ha sido lanzada. Yo continuaré de esta manera, empleando este mismo argumento, y en cualquier parte que establezcas el límite supremo, volveré a preguntarte qué le sucederá finalmente a la flecha. Y resultará que el término no puede fijarse en ningún punto y que, incesantemente, se abrirá una vasta posibilidad a la fuga ulterior. (LUCRECIO, De rerum nat., I, 968 y ss.).

[Es fácil reconocer aquí una variante del argumento del pitagórico ARQUITAS, en favor del infinito. Cfr. el capítulo acerca de los pitagóricos].

6. El movimiento eterno, los choques y agrupamientos de los átomos. — Los átomos se hallan eternamente en continuo movimiento, y los unos se alejan entre sí un gran trecho, los otros detienen su empuje, cuando al desviarse se entrelazan con otros o se encuentran envueltos por átomos entrelazados a su alrededor. Pues esto lo produce la naturaleza del vacío, que separa a cada uno de ellos de los otros, por no tener capacidad de ofrecer resistencia. Por eso la solidez propia de los átomos, a causa del choque los arroja hacia atrás, hasta que el entrelazamiento no anule los efectos del choque. Y este proceso no tiene principio, pues los átomos y el vacío son eternos (a Herod., 43-44).

La desviación (clinamen) de los átomos y sus razones: posibilidad de los choques y de las combinaciones atómicas, negación de la rigidez de la fatatidad, explicación de la libertad humana. — Piensa (Epicuro) que los cuerpos indivisibles y sólidos son arrastrados en caída rectilínea por el peso, y que éste es el movimiento natural de los cuerpos. (CICER., De fin., I, 6, 18). Y además es necesario que los átomos se muevan con igual velocidad cuando avanzan en el vacío sin chocar con nada; en efecto, los pesados no se moverán más velozmente que los pequeños y livianos (Ep. a Herod., 61). Por lo cual aquel hombre agudo, objetando que si todos fuesen atraídos hacia abajo en línea recta, como ya he dicho, jamás resultaría que un átomo pudiese tocar a otro. . . introdujo una novedad y dijo que el átomo

puede sufrir una desviación de una mínima cantidad, de la que no se da la menor; y así se forman las combinaciones, uniones y adhesiones de los átomos, de las cuales nacen los mundos. (CIC., l. c.).

En fin, si en la naturaleza todos los movimientos están siempre encadenados y de uno nace siempre un segundo, según un orden riguroso; si por su desviación los elementos primeros no provocan un movimiento que rompa las leyes de la fatalidad e impida que las causas se sucedan hasta el infinito, ¿de dónde les proviene a los animales este poder libre, de dónde (digo) este poder arrancado a la fatalidad, por el cual cada uno se dirige hacia donde lo conduce su propia voluntad? (Lucr., De rer. nat., II, 252). Por lo cual es necesario reconocer que también hay otra causa de movimiento en los elementos primeros, además de los choques y el peso, de la cual nos proviene este poder innato: pues vemos que nada puede nacer de la nada (ibíd., 283).

7. Los mundos infinitos: su nacimiento y su muerte. — Además hay infinitos mundos, semejantes o desemejantes a éste. Pues, siendo los átomos infinitos en número, como ya se ha demostrado, son llevados a los espacios más lejanos. En efecto, tales átomos, de los cuales puede surgir o formarse un mundo, no se agotan ni en uno ni en un número limitado de mundos, sean semejantes o sean diversos de éstos. Por lo cual nada impide la infinidad de los mundos (a Erod., 45).

Y... es menester creer que los mundos y toda combinación finita nacen de lo infinito. . ., y que todos se disuelven nuevamente, algunos más rápidamente y otros más lentamente, sufriendo uno éstas, el otro aquellas acciones (ibid., 73). Y semejante mundo puede nacer en un mundo o en un intermundo (así llamamos a un intervalo entre los mundos), en un espacio que contenga mucho vacío — pero no en el gran espacio puro y vacío, como dicen algunos— afluyendo a él principios aptos desde un mundo o intermundo solo o desde varios, haciendo, poco a poco, acumulaciones, conexiones y transposiciones a otro lugar, si así sucede, y afluencia de núcleos aptos hasta lograr su acabamiento y la detención de su acrecentamiento (a Pit., 89).

El orden cósmico es producto mecánico y no designio Ideológico: la supervivencia de los mejor adaptados. — Pues ciertamente los principios de las cosas no se colocaron por designio cada uno ordenadamente con inteligencia sagaz, ni concertaron entre ellos los movimientos que debía realizar cada uno, sino que los múltiples principios de las cosas, sacudidos por choques y movidos de mucha* maneras por el propio peso ya desde tiempo infinito, suelen transponerse y agruparse de muchos modos y se unen ensayando todas las formas que pueden crear sus combinaciones. Por lo que sucede que errantes en el gran curso del tiempo, intentando todo género y modo de reunión, se adunan al fin las cosas que, puestas inmediatamente en movimiento, se convierten a menudo en comienzo de grandes cosas, de la tierra, del mar, del cielo y del género de los animales. (Lucr., De rer. nat.. V, 419-431).

8. El alma corpórea y su unión con el cuerpo. — El alma es corpórea, compuesta de partículas sutiles, difusa por toda la estructura corporal, muy semejante a un soplo que contenga una mezcla de calor, semejante un poco al uno y un poco al otro, y también muy diferente de ellos por la sutileza de las partículas, y también por esta parte capaz, de sentir más en armonía con el resto del organismo. Todo esto manifiestan las facultades del alma, los afectos, los movimientos fáciles y los procesos mentales, privados de los cuales morimos. Y es menester admitir que el alma lleva en sí la causa principal de las sensaciones, pero ciertamente ésta no se produciría, si de algún modo no estuviese contenida en el resto del organismo. Y el resto del organismo, habiendo preparado esta capacidad causal, participa también él, por medio de ella, de semejante condición, pero no de todas las condiciones que ella adquiere: por lo cual, cuando el alma se separa del cuerpo, éste pierde la sensibilidad. Pues no tenía tal facultad en sí, sino que la preparaba a la otra, nacida junto con él, la cual, después, por la facultad desarrollada en ella por medio del movimiento, desenvolviendo de inmediato para sí la condición de la sensibilidad, hacía participar también al cuerpo por contacto y correspondencia, como ya he dicho. Por ello el alma, mientras se conserva adherida (al cuerpo), no pierde nunca la sensibilidad, aunque se separe alguna otra parte... (del cuerpo)...; en cambio, el resto del organismo, aun permaneciendo todo o en parte, si ella se separa, no conserva más sensibilidad... Y además todavía, disolviéndose todo el organismo, el alma se disipa, y no tiene más las mismas facultades, ni se mueve, por lo que no tiene más sensibilidad (Ep. a Erod., 63-65).

IV. LA ÉTICA.

1. El placer, primer bien y criterio de valoración. — Llamamos al placer principio y fin del vivir feliz. En efecto, sabemos que es el bien primero e innato, y que de él derivamos toda elección o rechazo y llegamos a él, valorizando todo bien con el criterio del efecto que nos produce. (Ep. a Men., 129).

Placer y dolor son las dos afecciones que hallamos en todo animal: la una favorable, la otra contraria: criterio de 1a elección y de la aversión. (Diόg. L., X, 34).

2. La serenidad independiente de las circunstancias exteriores es el sumo bien. — Lo esencial para la felicidad es nuestra condición íntima, de la cual nosotros mismos somos amos. . . ¿Por qué ambicionaremos ansiosamente, entonces, lo que se halla sometido al arbitrio ajeno? (Del frag. 109, en BIGNONE). Ni la posesión de las riquezas, ni la abundancia de las cosas, ni la obtención de cargos o el poder producen la felicidad y la bienaventuranza, sino la ausencia de dolores, la moderación en los afectos, y la disposición de espíritu que se mantenga en los límites impuestos por la naturaleza (fr. 548, USEN.).

3. El placer en reposo en contra del placer en movimiento de los cirenaicos. — La ausencia de turbación (ataraxia) y de dolor (aponía) son placeres estables; en cambio, el goce y la alegría resultan (placeres) en movimiento por su vivacidad (frag. 2, USEN.). Cuando decimos entonces, que el placer es fin, no queremos referirnos a los placeres de los intemperantes o a los producidos por la sensualidad, como creen ciertos ignorantes, que se hallan en desacuerdo con nosotros o no entienden, sino en hallarnos libres de sufrimientos del cuerpo y de turbaciones del alma (a Men., 131). La inmediata desaparición de un gran dolor es lo que produce insuperable alegría: ésta es la esencia del bien, si entendemos rectamente, y después nos mantenemos firmes y no giramos vanamente hablando del bien (frag. 423, USEN.).

4. Del hedonismo al utilitarismo: el cálculo y la medida de los placeres. — Y como éste (el placer) es el bien primero e innato, por esta razón también, no elegimos cualquier placer, sino que desechamos muchos placeres, cuando como resultado de ellos sufrimos mayores pesares, e igualmente preferimos muchos dolores a los placeres cuando después de haber soportado largamente dolores, gozamos mayores placeres. Por consiguiente, cada uno de los placeres posee por naturaleza un bien propio, pero no debe elegirse cada uno de ellos, como, de la misma manera, cada dolor es un mal, pero no siempre debe huirse de ellos. Por lo tanto, conviene valorar todas estas cosas, de acuerdo a la medida y el criterio de los beneficios y de los daños: pues, según los momentos, el bien nos produce mal y, en cambio, el mal bien (a Men., 129-130).

5. El cálculo preventivo aplicado a los deseos. — Formula la siguiente interrogación con respecto a cada deseo: ¿qué me sucederá si se cumple lo que quiere mi deseo? ¿y qué me acontecerá si no se cumple? (Sent. vatic., 71, BIGNONE).

6. Clasificación de los deseos. — Algunos de los deseos son naturales y necesarios; otros naturales y no necesarios; otros ni naturales ni necesarios, sino nacidos de opinión vana. (Sent princ., 29). Aquellos deseos que no aportan dolor si no son satisfechos, no son necesarios, sino que su impulso puede ser fácilmente desechado, cuando es difícil obtener su satisfacción o parecen generadores de daño (id., 26) . . . Nacen de vana opinión, y no se logra disiparlos, no por su propia naturaleza, sino por vana opinión del hombre (id., 30).

Las necesidades del cuerpo y su naturalidad y necesidad. — No debe suponerse antinatural que gritando la carne el alma resuene. La voz de la carne dice: no se debe sufrir el hambre, la sed y el frío. Y es difícil para el alma oponerse; anta bien es peligroso para ella no escuchar la prescripción de la naturaleza, en virtud de su exigencia innata a bastarse a sí misma (frag. 200, USEN.).

Los placeres corpóreos son los elementos formativos del bien. — En verdad, no sé concebir el bien, si suprime los placeres que se perciben con el gusto, y suprimo los del amor, los del oído y los del canto, y desecho también las emociones placenteras causadas a la vista por las formas hermosas, o aquellos otros placeres que nacen de cualquier sentido en el hombre. Ni es verdad que únicamente la alegría espiritual se halle en el orden de los bienes, porque sé también que la inteligencia se alegra por lo siguiente: por la esperanza de todo lo que he dicho antes, en el goce de lo cual la naturaleza puede permanecer exenta de dolor (frag. 67, USEN.).

[Esta defensa de la naturalidad y necesidad del placer, está dirigida contra las polémicas anti-hedonistas de los platónicos y de Aristóteles].

7. La naturaleza no exige sino alejamiento del dolor y serenidad espiritual. — En cuanto te angustias, te olvidas de la naturaleza angustiándote: te impones por ti mismo infinitos temores y deseos (frag. 203, USEN.). ¿No percibes que la naturaleza por sí misma no exige sino un cuerpo exento de dolor y un espíritu que goce del sentimiento jocundo, alejado de toda preocupación y temor? (Lucr., II, 17).

8. Norma de la naturaleza: bastarse a sí mismo; moderar los deseos. — Entonces, quien obedece a la naturaleza y no a las vanas opiniones, se basta a sí mismo en todos los casos. Pues, para lo que es

suficiente por naturaleza, toda adquisición es riqueza, pero por referencia a la infinitud de los deseos, hasta la mayor riqueza es pobreza (frag. 202, USEN.).

Y consideramos un gran bien el bastarse a sí mismo, no con el fin de poseer siempre poco, sino para contentarnos con poco en el caso de que no poseamos mucho, legítimamente persuadidos que gozan de la abundancia del modo más dulce quienes menos necesidad tienen, y que es fácil todo lo que la naturaleza quiere, y difícil lo que es vano (a Menec., 130).

Si quieres hacer rico a Pitocles, no le agregues riquezas, sino disminúyele sus deseos (frag. 135, USEN.). Me hallo pleno de placer corpóreo cuando vivo a pan y agua, y escupo sobre los placeres de la lujuria, no por sí mismos, sino por las inconveniencias que los acompañan (frag. 181, USEN.). Aquel a quien no le basta lo poco, 3 ése no le basta nada (frag. 473, USEN.). Si a alguien no le parece amplísimo lo suyo, aunque sea amo del mundo, es mísero todavía (frag. 474, USEN.) . Pues ninguno de los insensatos se contenta con lo que posee, sino que se aflige más por lo que no tiene. Como los febricientes, por la malignidad del mal tienen siempre sed.. ., así los enfermos del alma carecen siempre de todo y son impulsados por la avidez a los más variados deseos (del frag. 471, USEN.).

9. El goce sereno sin ansia del futuro y con el recuerdo de los bienes consuela de los males presentes. — No debes corromper el bien presente con el deseo de lo que careces sino que debes considerar también que esto que ahora posees se hallaba entre el número de tus deseos. (Sent. vat., 35, BIGNONE). Quien menos siente la necesidad del mañana, más alegremente se prepara para el mañana (frag. 490, USEN.). La vida del insensato es ingrata y se halla en constante trepidación y está dirigida siempre al futuro (frag. 491, USEN.). Recordemos que el futuro no es ni nuestro ni del todo no nuestro, para no tener que esperarlo como si estuviese por llegar, ni desesperarnos como si no fuese a venir en absoluto (a Menec., 127).

Cura las desventuras con agradecida memoria del bien perdido y con la convicción de que es imposible hacer que no exista aquello que ya ocurrió (Sent. vat., 55, BIGNONE).

10. La prudencia; felicidad y virtud. — No son los convites y las fiestas continuas, ni la posesión de niños o mujeres, ni de peces ni de todas las otras cosas que puede ofrecer una suntuosa mesa, los que hacen dulce la vida, sino el sobrio raciocinio que busca las causas de toda elección o rechazo, y expulsa las opiniones que motivan que la máxima turbación se apodere de los espíritus. De todas estas cosas, el principio y el más grande bien es la prudencia. Por eso, más preciosa aún que la filosofía es la prudencia, de la cual nacen todas las otras virtudes; ella nos enseña que no es posible vivir placenteramente sin sabiduría, belleza y justicia, ni poseer sabiduría, belleza y justicia sin dulzura. Pues las virtudes se hallan, por naturaleza, unidas a la vida feliz y la vida feliz es inseparable de ellas (a Menee., 132).

11. La justicia y el derecho natural: origen del contrato social, norma de lo útil. — La justicia no tiene existencia por sí misma, sino que se halla siempre en las relaciones recíprocas, en cualquier lugar y tiempo en que exista un pacto de no producir ni sufrir daño (Sent. princ., 33). Entre los animales que no pudieron hacer pactos para no provocar ni sufrir daños, no existe justo ni injusto; y así lo mismo sucede entre los pueblos que no pudieron o no quisieron concluir pactos para no dañar ni ser dañados (id., 32). El derecho de naturaleza es signo de la utilidad de no producirse ni sufrir recíprocamente daño (id., 31).

Identidad formal y variedad de contenido de lo justo y del derecho según la utilidad social. — En la esencia común lo justo es lo mismo para todos, pues es algo útil en la recíproca convivencia; pero, según las particularidades de los lugares y de las causas y todas las demás circunstancias, resulta que el derecho no es lo mismo para todos (id., 36). De las normas prescritas como justas, lo que es considerado útil en las necesidades de la convivencia reciproca, tiene el carácter de lo justo, aunque no resulte igual para todos los casos. En cambio, si se establece una ley que después no resulta más conforme a la utilidad de la convivencia recíproca) entonces ya no conserva más el carácter de lo justo. Y si después no continúa existiendo lo útil de acuerdo al derecho, pero ha existido antes, durante algún período, de acuerdo a aquella prenoción, durante ese tiempo no fue menos justa, para quien no se turba con voces vanas, sino que contempla la realidad (id., 37). Cuando, en cambio, sin que se hayan producido cambios en las condiciones precedentes, resulta que las normas prescritas como justas para determinadas acciones, no se hallan de acuerdo con las prenociones de lo justo, ellas no eran justas. Y cuando, habiéndose producido cambios de las condiciones, las mismas normas prescritas como justas no beneficien más, en tal caso eran justas entonces, cuando eran benéficas para la recíproca convivencia

de los conciudadanos, después, cuando cesaron ya de resultar beneficiosas no fueron más justas (id., 38).

El sabio, la ley y la vida pública. — Las leyes existen por los sabios, no para impedir que realicen, sino que reciban injusticia (frag. 530, USEN.). El sabio no participará de la vida pública, si no sobreviene una causa para ello (frag. 9, Us.). Vive ignorado (frag. 551). En la seguridad, obtenida hasta cierto límite por los hombres, se deriva, plena de potencia y purísima facilidad de vida, la seguridad de la existencia tranquila y alejada de la turba (Sent, princ., 14).

12. La sanción intrínseca de la conducta justa e injusta. El sabio y la honestidad. — No realices nada en tu vida que, conocido por tu prójimo, puede acarrearte temor (Sent. vat., 70, BIGNONE) . La serenidad espiritual es el fruto máximo de la justicia (frag. 519, Us.). El justo es sumamente sereno, el injusto lleno de la más grande turbación (Sent. princ., 17). Es imposible que confíe en permanecer oculto quien ocultamente ha violado alguno de los pactos recíprocos de no cometer ni recibir injusticia, aunque pase desapercibido infinitas veces en el presente. En efecto, es incierto si permanecerá oculto hasta la muerte (id.. 35).

¿Realizará el sabio cosas que la ley prohíbe, sabiendo que permanecerán ocultas? No es fácil hallar una respuesta absoluta (frag. 18, Us.). El hombre que haya alcanzado el fin de la especie humana (la sabiduría), será igualmente honesto aunque nadie se encuentre presente (frag. 533, Us.). Para los sabios, existen las leyes no para impedir que cometan, sino que reciban injusticia (fr. 530, Us.).

13. La amistad: origen de lo útil - pasaje al altruismo y al sacrificio. — De todas las cosas que nos ofrece la sabiduría para la felicidad de toda la vida, la más grande es la adquisición de la amistad (Sent princ., 27). Toda amistad es deseable por sí misma, pero se inició por la necesidad de la utilidad (Sent. vat., 23). No tenemos tanta necesidad de la ayuda de los amigos, como de la confianza en su ayuda (id., 34, BIGN.). No es amigo quien busca siempre la utilidad, ni quien nunca relaciona a ésta con la amistad, porque el uno trafica para conseguir la recompensa por el beneficio, y el otro destruye la confiada esperanza para el futuro (id., 39, BIGN.). En lo referente a la amistad, no hay que apreciar ni a los que se hallan siempre dispuestos ni a los reacios, pues por ella deben afrontarse los peligros (id., 28, BIGN.). El sabio no sufre más si es sometido él a la tortura, que si lo es el amigo, [y por él se halla dispuesto a morir, porque si lo traicionara], toda su vida será turbada y subvertida por la inquietud (id., 56-57, BIGN.).

14. El hombre, autor de su valor moral: la norma del espectador hipotético y juez de nuestra conducta. — La naturaleza, única para todos los seres, no hizo a los hombres nobles o innobles, sino sus acciones y las disposiciones espirituales (frag. 58 de DIÓG. D'EN. en BIGN., p. 190).

Debemos elegir y amar un hombre bueno y tenerlo siempre ante nuestros ojos, para vivir así como si él nos observase y para hacer todo como si él nos viese (frag. 210, Us.).

15. Superioridad del bien espiritual: el conocimiento de lo eterno y la magnanimidad del sabio. — No es al joven a quien se debe considerar feliz y envidiable, sino al anciano que ha vivido una bella vida. Pues el joven, en la flor de la juventud, es inestable y es arrastrado en todas las direcciones por la fortuna; en cambio el anciano, ancló en la vejez como en seguro puerto, y los bienes que ha esperado antes, ansiosa y dudosamente, los posee ahora ceñidos en firme y agradecido recuerdo (Sent. vat., 17, BIGN.). Recuerda que aunque eres de naturaleza mortal y con un límite finito de vida, mediante la investigación de la naturaleza, te has asomado a lo infinito y lo eterno, y contemplaste "lo que es ahora, será y fue siempre en el tiempo transcurrido" (ibid., 10, BIGN.).

Te he escrito en el día feliz aunque supremo de mi vida. Tan grandes eran los dolores de la vejiga y de las vísceras, que nada podía intensificar su violencia: sin embargo, todos se hallaban recompensados por la alegría espiritual que me procuraba el recuerdo de nuestros razonamientos y descubrimientos. (Carta a Herm., frag 122, Us.).

El sabio, que se ha puesto a prueba en las necesidades de la vida, sabe más dar generosamente que recibir: tan gran tesoro de íntima seguridad e independencia de los deseos posee en sí (Sent. vat., 44, BIGN.). Él prefiere la sabiduría desafortunada que la insensatez con fortuna, aunque estimando que lo mejor de todo es que en las acciones, el juicio sabio sea acompañado de la próspera fortuna (a Menec., 135).

16. Es más dulce hacer el bien que recibirlo. — Ellos (los epicúreos) dicen en alguna parte, que es más dulce hacer el bien que recibirlo (PLUTARCO, Non posse suaviter, etc., XV, 4).

17. La concepción histórica: el progreso de la humanidad. — Pero en los campos fue mucho más rudo el género humano de entonces, como convenía a aquél a quien había creado la áspera tierra (Lucr., V, 925). Conducían la vida errante a la manera de fieras (932) ... Ni sabían todavía tratar las cosas con el fuego, ni usar las pieles, ni cubrir su cuerpo con los despojos de las fieras, sino que habitaban los bosques y las cavernas de las montañas (953).

Pues desde que aparejaron casas, pieles y fuego, y la mujer unida al hombre se alojó en una morada... y conocieron la prole procreada por ellos, entonces por primera vez, comenzó a suavizarse el género humano (1011). Y la naturaleza los impulsó a emitir los variados sonidos del lenguaje, y la necesidad formó por ellos los nombres de las cosas, por el mismo camino por el que la misma infantilidad de la lengua parece inclinar los niños al gesto, cuando les hace señalar con los dedos los objetos presentes (1028). Y el rayo trajo el fuego por primera vez a los hombres sobre la tierra (1092) . . . Y el sol les enseñó a cocinar los alimentos y ablandarlos con el vapor de la llama (1102).

Y el género humano se sometió más espontáneamente a las leyes y al rigor del derecho, pues se hallaba cansado de pasar la vida en la violencia y se encontraba debilitado por las hostilidades (1145).

El cobre y el oro, el hierro, la pesada plata y el dúctil plomo fueron encontrados en lugares en que un incendio había quemado con inextinguible ardor la selva sobre las altas montañas (1241) . . Y entonces intuyeron que tales metales, fundidos por el calor, podían adaptarse a cualquier forma y clase de cosas (1262). Y las vestiduras tejidas aparecieron después del descubrimiento del hierro, pues con el hierro se prepararon los telares (1351).

Y la naturaleza misma, creadora de las cosas, fue el primer modelo de las sementeras y de los injertos (1361) ... Y por ello intentaban otros y otros cultivos en su querido campecillo (1367) ... Y cada día obligaban a las selvas a retirarse más a los montes y ceder los lugares más bajos a los cultivos (1370).

Y la navegación, la agricultura y la arquitectura, las leyes, las armas, los caminos, los vestidos y las otras comodidades del mismo género, y todas las demás delicias de la vida desde sus fundamentos y la poesía, la pintura y la pulida escultura, los enseñó poco a poco la necesidad conjuntamente con la experiencia de la mente insomne, progresando paso a paso. Así, poco a poco el tiempo hace aparecer cada una de las cosas singulares, y la razón las eleva a la región de la luz: pues en la mente veían iluminarse una cosa por la otra, hasta que con las artes alcanzaron la culminación (1448).

18. La concepción religiosa: la existencia del mal demuestra que la divinidad no provee las cosas del mundo. La eterna e imperturbable bienaventuranza divina. — Dios, o bien quiere impedir los males y no puede, o puede y no quiere, o no quiere ni puede, o quiere y puede. Si quiere y no puede es impotente: lo cual es imposible en Dios. Si puede y no quiere, es envidioso, lo que, del mismo modo, es contrario a Dios. Si ni quiere ni puede, es envidioso e impotente, por lo tanto, ni siquiera es Dios. Si puede y quiere, lo único que conviene a Dios, ¿de dónde proviene, entonces, la existencia de los males? ¿y por qué no los impide? (frag. 374, Us.). Entonces, la divinidad no provee las cosas del mundo (SEXTO E., Hyp. pirr., III, 3, 11). Nada de eso hace, no se halla sometido a ninguna ocupación, no trabaja en ninguna obra, sino que sólo goza de su sabiduría y virtud (CICER., De nat. deor., I, 19, 51).

19. La prueba de la existencia de los Dioses: de la necesidad de que exista una perfección suprema. — Él cree (Epicuro) que los Dioses existen, porque es necesario que exista una naturaleza excelente y de la cual no puede hallarse nada mejor (CICER., De nat. deor., II, 17, 46).

[Esta prueba es una derivación de la ontológica de ARISTÓTELES en Sobre la filosofía; ahí donde existe una escala de valores, debe existir también una cima de perfección. Pero la exigencia que expresa Epicuro parece ser más bien subjetiva que objetiva: la necesidad espiritual de un ideal de perfección, por lo que quizá ya se diseña aquí la deducción de la idea a la realidad, que después caracterizará la prueba ontológica de S. ANSELMO y de DESCARTES].

20. El culto desinteresado: no por temores o esperanzas, sino por homenaje a la perfección. — La naturaleza excelente de los Dioses es honrada por la piedad de los hombres por ser eterna y beatísima (pues todo lo que se destaca sobre lo demás obtiene justa veneración), y por hallarse alejado todo temor de violencia o ira de los Dioses: en efecto, se comprende que consideremos tanto a la ira como al favor alejados de la naturaleza bienaventurada e inmortal; y, alejadas tales cosas, no subsiste más ningún temor proveniente de los Dioses (Cicero., De nat. deor., I, 17, 45). Por lo tanto, Dios no da beneficios. . . Pero en fin, tú, Epicuro. . . si no quieres honrarlo ni aun por gratitud, pues no recibes ningún beneficio, ¿por qué lo honras? Tú respondes: por su extraordinaria majestad y por su singular naturaleza (SÉNECA, DE benef., IV, 19).

La suya es una naturaleza singular y excelente, que debe impulsar al sabio a honrarla por sí misma (CICER., De nat. deor., 41, 116).

CAPÍTULO III - EL ESTOICISMO

[ZENÓN de Citio, en Chipre (334-262), mercader llegado a Atenas, oyó al cínico CRATES, después fue discípulo de los megáricos ESTILPÓN y DIODORO y del académico POLEMÓN. Dedicado a la filosofía, abrió su escuela en el 300, en el pórtico (Stoa) pintado (poikile) por Polignoto. Por esto su escuela fue denominada la Stoa o el Pórtico o también el Pecile. Escribió muchos libros, de los que sólo quedan títulos y fragmentos, y voluntariamente dio fin a su vida. CLEANTO de Assos (Tróade, 304-233), su discípulo y sucesor, hombre severo y rígido pero de espíritu poco ágil, escribió entre otras obras, de las que poseemos pocos fragmentos, el famoso Himno a Zeus. También él se dejó morir de hambre.

El tercer escolarca, CRISIPO de Soles (281-208), fue llamado el segundo fundador del estoicismo y sostén del Pórtico, porque en la fecundidad de su actividad literaria (705 libros) sistematizó y perfeccionó la doctrina, desenvolviéndola en todas sus partes y defendiéndola polémicamente, contra los epicúreos y los académico!.

Después de él ZENÓN de Tarso y DIÓGENES de Babilonia o de Seleucia (que con el académico CARNEADES y el peripatético CRITOLAO, fue a Roma en el 155, integrando la embajada de los tres filósofos), y ANTÍPATRO de Tarso, representan todavía la fase del estoicismo antiguo, a la que sigue la del estoicismo medio, confluente con el eclecticismo (v. cap. V): finalmente, en el período imperial sigue la última fase, manifiestamente religiosa (v. libro V)].

I. LA FILOSOFÍA Y SUS PARTES.

1. Sabiduría, filosofía, virtud.—La sabiduría es el bien perfecto de la mente humana; la filosofía es amor e imitación de la sabiduría (SÉNECA, ep., 89). Los estoicos decían que la sabiduría es ciencia de las cosas divinas y humanas, y la filosofía ejercicio del arte necesario: y que la virtud es única y sumamente necesaria (AECIO, Placita, I, pr. 2), La filosofía es estudio de la virtud, pero por medio de la virtud misma, pues no puede haber ni virtud sin el estudio de sí misma, ni estudio de la virtud sin ella misma. (SEN., ep., 89).

2. Parles de la filosofía y su unidad. — Pero las virtudes más generales son tres: la natural, la moral y la racional. Por la misma causa, también la filosofía está dividida en tres partos: física, ética y lógica. (AECIO, Plac, 1, pr. 2).

Las partes de la filosofía son inseparables entre ellas. (SEXTO EMP., adv. math., VII, 16). Comparan la filosofía a un animal, asimilando la lógica a los huesos y a los tendones; la ética a las partes más carnosas, la física al alma... Y ninguna de ellas se debe anteponer a la otra (como dicen algunos de ellos, sin embargo), sino que se hallan compenetradas entre ellas. Y también consideraban compenetrada de ellas a la enseñanza. (DIÓG. L., VII, 40).

Divergencias de teorías y de testimonios: a) la comparación con el organismo animal, en el estoico Posidonio. — Consideraba a la filosofía más especialmente comparable a un animal: la física a la sangre y a la carne; la lógica a los huesos y a los tendones; la ética al alma. (SEXTO EMP., adv. math., VII, 17).

b) el orden de la enseñanza según Crisipo. — Me parece, ante todo, según la justa afirmación de los antiguos, que los géneros de las disciplinas filosóficas son tres: lógica, ética y física, y, además, que se debe colocar primero a la lógica, segundo a la ética y tercero a la física. (Cris. en PLUT., De stoic. rep., c. 9, 1035)- Introducía en última instancia a la especulación natural, porque es más divina y tiene necesidad de un estudio más profundo. (SEXTO EMP., Adv. math., VII, 22). Otros colocan primero a la lógica, en segundo término a la física y en tercer lugar a la ética; entre ellos Crisipo y Zenón en su libro Sobre la razón. (Dióg. L., VII, 40).

c) compenetración de la física (ciencia de la naturaleza universal divina) y de la ética, según Crisipo. — Vivir según la virtud, como dice Crisipo en el libro 1° del Acerca de los fines, es equivalente al vivir según la experiencia de la naturaleza de los sucesos, pues nuestras naturalezas son partes de la naturaleza universal. (Diog., VII, 87). Pues, fuera de Dios (Zeus) y de la naturaleza universal, no es posible encontrar otro principio y otra generación de la justicia... pues no es posible llegar a alcanzar la razón de los bienes y de los males, ni a las virtudes, ni a la felicidad, de otra manera, ni de un modo más apropiado, sino de la naturaleza común y del gobierno del universo, y la especulación física no nos es necesaria por otro fin, sino por la distinción de los bienes y de los males. (PLUT., De stoic. rep., 9, 4, 1035).

II. LA LÓGICA (TEORÍA DEL CONOCIMIENTO).

1. Retórica y dialéctica: los signos y las cosas significadas en la dialéctica. — Algunos dicen que la parte lógica se divide en dos ciencias: la retórica y la dialéctica. . . La retórica es la ciencia de la buena expresión en los razonamientos a modo de disertación; y la dialéctica es la ciencia de la recta discusión en los discursos por preguntas y respuestas. Por eso la definen también así: ciencia de las cosas verdaderas y de las falsas y de las que no son verdaderas ni falsas; ella versa, como dice Crisipo, sobre los signos y sobre las cosas significadas. (Diόg. L., VII, 41-42).

La dialéctica se divide en dos partes: palabras y significados, o sea las cosas que se dicen y los vocablos con los cuales se dicen. (SÉNECA, Ep., 89, 17).

2. Formación del conocimiento: a) la receptividad de la razón. — Dicen los estoicos: cuando el hombre es engendrado, tiene una parte dominadora del alma (el hegemonicon), que es como una página preparada para recibir la escritura: sobre ella después se inscribe cada una de las ideas. (Aecio, Pl., IV, 11).

b) la sensación, la memoria, la experiencia. — La primera forma de escritura, es por medio de la sensación: en efecto, quien siente algo, por ejemplo, lo blanco, al desaparecer éste, conserva la memoria: y decimos que posee experiencia, cuando se engendran muchos recuerdos de la misma especie, pues la experiencia es la multitud de las representaciones de la misma especie. (AECIO, Plac., IV, 11).

c) los conceptos y las anticipaciones (prólepsis o nociones comunes) : naturalidad de las anticipaciones. — Y algunas de las representaciones implican una preparación técnica; otras no. Por lo tanto, una imagen es percibida de distinta manera por un artista y por quien no posee pericia en las artes. (Diόg., VII, 51).

Algunos de los conceptos nacen de las maneras arriba indicadas y sin preparación técnica; otros, por medio de instrucción y de atención nuestra: estos últimos se llaman simplemente conceptos; aquellos también anticipaciones. (AECIO, Plac., IV, 11). La anticipación es la concepción natural de lo universal... Se piensa naturalmente un bien y un mal. (Diόg., VII, 54 y 53).

d) la razón y las intelecciones racionales. — Dicen que la razón, por la cual somos llamados racionales, se llena de anticipaciones en la primera (¿o segunda?) semana. Y la imagen (fantasma) es Intelección en el pensamiento del animal racional, pues la imagen, cuando es recibida por un alma racional, se llama entonces intelección, tomando el nombre del intelecto. Por eso, todas las impresiones que hieren a los animales irracionales, son solamente imágenes; todas las que sufrimos nosotros y los dioses, son imágenes en cuanto lo que respecta al género e intelecciones por lo que se refiere a la especie, del mismo modo en que las monedas de un dinero o de tres dracmas, son en sí y por sí, dineros y stateras; pero si se dan por alquiler de naves, además de dineros, se llaman también flete. (Aecio, Plac., IV, 11).

3. Precedencia del tratado de las representaciones. — Place a los estoicos establecer primero el tratado de la representación (fantasía) y de la sensación, porque el criterio con el cual se reconoce la verdad de las cosas, pertenece al género representación, y porque el tratado del asentimiento, de la comprensión y del pensamiento, precediendo a los otros, no puede constituirse sin la representación. En efecto, precede primero la representación; después el pensamiento, siendo enunciativo, expresa con el discurso lo que recibe de la representación. (Diocles de Magnessa, en DIÓG., VII, 49).

4. La representación (fantasía). — La representación es una impresión recibida en el alma, habiéndose derivado el nombre, por metáfora, de las huellas que deja el sello sobre la cera. (Diόg., VII, 46).

De qué manera debe entenderse la impresión. — De inmediato disienten entre ellos sobre esta impresión. Pues Cleanto entiende la impresión a la manera de depresión y relieve, como la huella que se dibuja con los sellos sobre la cera. En cambio, Crisipo consideraba absurdo semejante concepto. Ante todo (dice), en efecto, representándose el pensamiento, de vez en cuando, en un solo cuerpo un triángulo y un cuadrado, será necesario que el mismo cuerpo tenga en si al mismo tiempo diversas formas, o sea, que se convierta al mismo tiempo en triángulo y cuadrado o también se transforme en redondo, lo cual es absurdo. Además, persistiendo en nosotros muchas representaciones juntas, también será menester que el alma posea una cantidad de formas, lo cual es peor aún que lo ya dicho. Él suponía, pues, que Zenón hubiese dicho impresión por decir alteración, de manera que se debiera decir: "la representación es alteración del alma", no siendo absurdo que el cuerpo, en sí solo, al mismo tiempo, subsistiendo en nosotros muchas representaciones, reciba una cantidad de alteraciones. De la misma manera, en efecto, que el aire, cuando hablan muchos a un mismo tiempo, recibiendo en un solo cuerpo

innumerables y diversas percusiones, sufre de inmediato muchas alteraciones; así también la parte hegemónica del alma, al recibir varias representaciones, sufrirá algo análogo también. (SEXTO EMP., Adv. mathem., VIL 228-231).

Representaciones sensibles y no sensibles. — Según ellos, algunas de las representaciones son sensibles, otras no: son sensibles aquellas recibidas por medio de uno o más sentidos; no sensibles las recibidas por medio del pensamiento, como la de los incorpóreos o de otros conceptos de la razón. Y las sensibles provienen de seres reales y están acompañadas de sumisión y consentimiento. (Diόg., VII. 51).

5. La receptividad en la representación y la actividad espiritual: a) el asentimiento. — En la. .. parte (lógica) de la filosofía, Zenón dijo cosas nuevas en torno a los sentidos mismos, a los cuales cree unidos a una especie de impulso proveniente del exterior, que llamó representación (fantasía) y nosotros podemos llamar imagen (visum) Pero a éstas, que son representaciones casi recibidas por los sentidos, él agrega el asentimiento del alma, el cual dice que se halla en nosotros mismos y es voluntario. (CICER., Acad. post., I, 40).

Carácter necesario y voluntario del asentimiento. — Consistiendo la diferencia entre el ser inanimado y el animal, sobre todo en que el animal obra (pues sin obrar, ni siquiera puede pensarse qué puede ser), el necesario, o bien despojarlo de sensibilidad, o dotarlo de este asentimiento que se halla en nuestro poder. Pero realmente, aquellos que no quieren recibir sensaciones ni asentir, en cierto modo, quedan despojados de alma. Tal como, efectivamente, es necesario que baje el platillo de la balanza cuando se colocan pesos sobre él, también es necesario que el alma ceda a la evidencia. Porque, de la misma manera que es imposible que ningún animal no desee aquello que parezca apropiado a su naturaleza . . así, no es posible que no apruebe una cosa evidente colocada ante él. (CICER., Ac. post., 1, 37).

Para los estoicos, el asentimiento de la representación comprehensiva. . . parece tener un doble aspecto, o sea poseer en sí algo de involuntario y algo de voluntario, que está en nuestro juicio. Pues, el recibir representaciones es involuntario, y no depende de quien es afectado por ellas, sino del objeto representado que lo coloca en ese estado espiritual, tal como el ver blanco teniendo colocado ante sí el color blanco, o percibir sabor dulce, aplicándole lo dulce al gusto. Pero el asentir a esta sensación es una posibilidad del que acoge la representación... Si se quita el asentimiento de la representación comprehensiva, te ha quitado también la comprensión. (SEXTO EMP., Ad. math., VIII, 397-8).

b) la comprensión y la representación comprehensiva (catalética). — Zenón no asociaba la persuasión a todas las representaciones, sino solamente a aquellas que tuviesen en sí una cierta evidencia propia de las cosas representadas: a esa representación, pues, en cuanto evidente por sí misma, la llamaba comprehensiva (. . .¿cómo, traducirás de distinta manera, catalética?); pero, ya acogida y aprobada, la llamaba comprehensión, a semejanza de las cosas que se aferran con las manos, de lo que también había tomado el nombre, mientras que antes nadie había empleado semejante palabra en semejante argumento. (CICER., Acad. post., I, 41).

c) la ciencia. — A aquello que después era asido por la sensibilidad, lo llamaba sentido, y si estaba aferrado de tal manera de no poder ser arrancado por la razón, lo llamaba ciencia; de manera distinta, ignorancia. (CICER., Acad. post.., I, 41).

Llaman seriedad a un hábito de reducir la representación a la recta razón: y a ésta la llaman ciencia o comprensión segura, o hábito que nunca puede ser desechado por la razón en la aprehensión de las representaciones. (Diόg. L., VII, 47). En otro sentido, la ciencia está constituida por el sistema de las ciencias de este género. (ESTOBEO, Egl., II, 128).

6. Grados de la actividad comprehensiva y de la fuerza de persuasión. — Zenón. . . adelantando la mano abierta con los dedos extendidos: "he aquí (decía) que así es la representación". Después, contrayendo un poco los dedos: "y así es el asentimiento". Y cuando los había cerrado del todo, formando el puño, decía que ésa era la comprehensión: de cuya similitud tomó él también el nombre de comprehensión, antes de entonces no empleado. Y cuando después había acercado la mano izquierda a la diestra cerrada en puño, y comprimido el puño de propia voluntad y con gran fuerza, decía que así debía ser la ciencia, de la cual ninguno tiene la posesión, salvo el sabio. (CICER., Acad. pr., II, 144).

7. Representación y representable: la correspondencia de un real subsistente a la representación comprehensiva. — La representación es una afección que se produce en el alma, manifestando en sí misma, también, la causa productora: por ejemplo, cuando vemos lo blanco, es una afección que se engendra en el alma por medio de la visión. Y de acuerdo a esta afección, podemos decir que subsiste lo

blanco que nos estimula; y análogamente sucede para el tacto y el olfato. Y la representación toma su nombre (fantasía) de la luz (fos); porque, tal como la luz muestra las cosas que ilumina y también a ella misma, así de la misma manera, la representación se muestra a sí misma y a su causa. Lo representable es la causa que produce la representación, por ejemplo, lo blanco, el frío y todo lo que puede excitar el alma es representable. (Aecio, Plac., TV, 12, 1).

En parte las representaciones son comprehensivas, y en parte no lo son: comprehensiva (que dicen que constituye criterio de la realidad) la que proviene de un real subsistente y está impresa y marcada de acuerdo al mismo real subsistente; no comprehensiva la que no proviene de un real subsistente, o proviene, sí, de éste, pero no según la misma realidad subsistente, y ésta no es evidente ni tomada sobre el modelo. (Dióg. L., VII, 46). La representación comprehensiva es la que se halla fuertemente impresa y marcada por un real subsistente y conforme al mismo real subsistente, que no podría nacer de un no-subsistente. (SEXTO, Ad. math., VII, 248).

8. El criterio de la verdad (realidad objetiva): de la representación particular al nexo entre las representaciones. — En vista del descubrimiento de la verdad, emprenden el tratado de los cánones y de los criterios; en él regulan las diferencias entre las representaciones. (DIÓG., VII, 42).

Llaman criterio de la verdad a la representación comprensiva, es decir, la que deriva de un ser subsistente, como dice Crisipo en el libro 12° de la Física. . . Y en el libro 1° de la Razón, dice que los criterios son la sensación y la anticipación. . . Algunos otros, además, de los estoicos antiguos, nos transmiten como criterio la recta razón, como nos dice Posidonio en la obra Del criterio. (DIÓG., VII, 54).

Pero como los más antiguos estoicos afirman que la representación comprehensiva es criterio de la verdad, los más recientes agregaron: "que no haya nada en contra de sí", porque a veces se produce una representación comprehensiva, sí, pero no digna de confianza, por causa de circunstancias extrañas. (SEXTO EMP., Ad. math., VII, 253-4). Por lo que no es criterio de verdad la representación comprehensiva en absoluto, sino a condición de que no tenga nada en contra de sí. En efecto, ella, cuando es únicamente evidente y viva, no nos lleva al asentimiento (dicen) tirándonos por los cabellos, y sin tener necesidad de nada más para llegar a tal grado de fuerza o para solucionar las divergencias frente a las otras (representaciones) (ibid., 257).

a) Diferencias entre verdad y verdadero: la verdad es comprehensión del sistema de la realidad (ciencia) y lo verdadero es proposición aislada; la verdad es una actitud de la parte hegemónica del alma (corpórea) y lo verdadero es lo simplemente expresable. — Creen... los estoicos que la verdad difiere de lo verdadero por res respectos: por esencia, por constitución y potencia. Por esencia, en tanto que la verdad es corpórea y, en cambio, lo verdadero es incorpóreo. Y dicen que esto tiene su razón: pues lo verdadero es proposición (axioma) y la proposición es expresable y lo expresable es incorpóreo. En cambio, la verdad es un cuerpo en cuanto la ciencia parece ser enunciativa de todas las cosas verdaderas, y cada ciencia es la parte hegemónica misma del alma en una cierta actitud tuya, del mismo modo que se entiende que el puño también es la mano en una cierta posición suya. Ahora, la parte hegemónica del alma, según ellos, es un cuerpo: entonces, la verdad pertenecería al género corpóreo.

Luego difieren por constitución, en cuanto lo verdadero se entiende como algo uniforme y simple por naturaleza, como en el presente: es de día, yo hablo, etc. La verdad, en cambio, siendo ciencia, se concibe como sistema y cúmulo de muchas cosas. De] mismo modo, otro es el pueblo, otro el ciudadano... Se hallan además separados por potencia, porque lo verdadero no se adecúa enteramente a la verdad: pues, a veces, el idiota, el niño y el loco también dicen algo verdadero, pero no poseen la ciencia de lo verdadero. Ahora, la verdad se considera de acuerdo a la ciencia. (SEXTO EMP., Ad. math., VII, 38-42).

[Sobre la corporeidad de la ciencia 7 de la parte hegemónica del alma, cfr. más adelante: ¡a corporeidad de cada real, en III, La Física. Sobre lo expresable y la proposición, véase abajo].

b) definición de la proposición (axioma) y de lo expresable (lektón = effatum). — La proposición es aquello que expresamos al decir, y puede ser verdadera o falsa. . . Proposición es aquello que es verdadero o falso o cosa completa en si, enunciativa o afirmativa de por si, como dice Crisipo en las Definiciones dialécticas; por ejemplo, es de día, Dión pasea. (Diog., VII, 65). Existe la naturaleza de los cuerpos, como: este hombre, este caballo; a éstas les siguen luego los movimientos espirituales enunciativos de los cuerpos. Éstos tienen algo de propio y separado de los cuerpos; por ejemplo, veo a Catón que camina; la sensibilidad me lo muestra, el alma lo cree; es un cuerpo al cual he vuelto los ojos y el alma; pero después digo: Catón camina; y lo que ahora digo no es un cuerpo, sino que enuncia algo

de un cuerpo: lo que algunos llaman expresado (effatum), otros enunciado, otros declarado. (SEN., Ep., 117).

Comúnmente creían los estoicos que en el expresable se hallase contenido (a verdadero y lo falso. Luego dicen que expresable es aquello que consiste en la representación racional; y luego dicen que son racionales las representaciones, cuyo representado puede demostrarse racionalmente. (SEXTO EMP., Ad. math., VIII, 70).

c) lo verdadero y lo falso: el significado, el signo, la cosa. — Los estoicos dicen que algunas de las cosas sensibles y de las inteligibles son verdaderas; pero las sensibles, no absolutamente, sino más bien en relación a tas inteligibles, sus correspondientes. Pues, según ellos, es verdadero lo que es subsistente y se opone a algo, y falso lo que no subsiste y ni se opone a nada: que es un inteligible, cuando es una proposición incorpórea. . . Colocaron lo verdadero y lo falso en las cosas significadas... los estoicos, diciendo que hay tres cosas unidas entre ellas: el significado, el signo y la cosa: de las cuales, el signo es la palabra, por ejemplo, Dión; el significado es la cosa expresada por aquélla, que nosotros comprendemos cuando es ofrecida a nuestro pensamiento (pero los bárbaros no entienden aunque oigan la palabra); la cosa es lo que subsiste exteriormente, como el mismo Dión. De éstos, dos son cuerpos, como la palabra y la cosa, una incorpórea como el significado y lo expresable, que puede ser verdadero y falso. (SEXTO EMP., Adv. math., VIII, 10-11). [Sobre la corporeidad de la palabra, cfr. más adelante; La corporeidad de cada real; en III, La Física],

d) verdadero y falso es sólo ¡o individual: los universales son solamente ideas nuestras. — Las representaciones generales no son ni verdaderas ni falsas. De aquellas, en efecto, cuyas especies están determinadas así y de tal manera, en cambio, los géneros no son así y de tal manera. (SEXTO EMP., Adv. math., VII, 246).

Dice Crisipo que la definición es explicación de lo propio (individual) (Anécd. gr., II, 647). — Los universales (comunes) no son nada... no existe un hombre universal. (SIMPL., In categ., 26 b). Los estoicos, secuaces de Zenón, decían que las intelecciones son ideas nuestras. (Aecio, Plac., I, 10, 5).

9. Los límites de la serie de los conceptos: el género supremo (el ser) y la especie más determinada (el individuo). — El más general de todos es el género que no está comprendido en otro (superior a él), como el ser. El más especial es la especie que no tiene más especies (debajo de sí), como Sócrates. (Dióg., VII, 61).

Un género todavía más amplio: el algo (quid). — Pero habiéndose impuesto elfos a sí mismos la ley de que sólo de los cuerpos se afirma el ser... dicen por eso que el algo es también más general que aquél, predicándose no solamente de los cuerpos, sino también de los incorpóreos. (ALEJANDRO de Afrodisia, Tóp., 301, 19).

10. Las categorías. — Consideran los estoicos que debe reducirse a menor [que en Aristóteles] el número de los géneros primeros, y en esta serie menor incluyen algunos substitutos. En efecto, los dividen en estos cuatro: sujetos, cualidades, modos de ser y relaciones con algo (SIMPL., Cat., f. 16, d).

a) el sujeto o sustancia. — Estableciendo primero los sujetos y colocando en

ellos la materia de las otras categorías (PLOT., En., VI, I, 25), llaman sustancia

a la materia primera de todos los entes. (DIÓG., VII, 150).

b) la cualidad. — Los estoicos, considerando entre los cuerpos el género da

la cualidad, dicen que es el atributo característico (diferencia) de la sustancia, inseparable de ella misma, pero que desemboca en una única noción y ser particular. (SIMPL., Cat., f. 57 e).

c) los modos de ser. — Quien no agrega al número de los entes el estar, el situarse (y otros semejantes), parece asociarse a un hábito estoico, juzgando que no exista otra cosa sino el sujeto, y estimando insubsistentes de por sí las diferencias relativas a ello, y llamándolas modos de ser, como aquellas que en los sujetos tienen este mismo modo de ser suyo. (SIMPL., Cat., f. 44 b).

d) relativo a algo. — Cuando un sujeto tiende a otro por característica propia, éste será simplemente relativo (como el hábito, la ciencia y la sensación), pero cuando se considera no en la propia característica, sino en la simple relación con otro, será relativo a algo. Por ejemplo, hijo y diestro necesitan de algo externo para subsistir. Por eso, aun sin que intervenga alguna mutación en él, uno se convierte en no más padre si se le muere el hijo y en no más diestro, transfiriéndole aquello que se hallaba a su lado. Pero, si no cambia su misma potencia dulce y amargo no se convierten en diferentes. (SIMPL., Cat., f. 42 b).

III. LA FÍSICA (TEOLOGÍA-COSMOLOGIA-ANTROPOLOGÍA).

1. Concepto del ente (realidad objetiva) y corporeidad de todo ente. — Llaman entes sólo a los cuerpos, porque es propio del ente hacer y sufrir acción. (PLUT., Com. not., 30, 2, 1073). En efecto, todo lo que obra es cuerpo. (DIÓG., VII, 56). La causa es cuerpo, lo que ella causa es predicado. (STOB., ecl., I, 336).

a) corporeidad del alma. — El alma... es el espíritu inherente a nuestra naturaleza; en consecuencia, es cuerpo y persiste aún después de la muerte. DIÓG., VII. 156).

b) corporeidad de la palabra. — Dicen los estoicos que la palabra es cuerpo, pues todo lo que obra y actúa es cuerpo; ahora bien, la palabra obra y actúa, pues la oímos y sentimos cuando nos llega al oído. . . Además todo lo que mueve y turba es cuerpo; ahora bien, nos mueve (excita) la armonía; nos turba la disonancia. Y, más aún, todo móvil es cuerpo; ahora bien, la voz es móvil y llega a los lugares más sutiles y repercute en ellos. (AECIO, Plac., IV, 20, 2).

c) corporeidad del bien, de los afectos, de los vicios, etc. — Preguntas si el bien es cuerpo. El bien obra, porque beneficia, y lo que obra es cuerpo. El bien agita el ánimo y en cierto modo lo forma y lo sostiene, lo cual es propio de los cuerpos... Ni creo que dudarás de que sean cuerpos las afecciones... como la ira, el amor, la tristeza, si tampoco dudas que ellas nos alteran el semblante, arrugan la frente, dilatan el rostro, enrojecen a unos y hacen palidecer a otros. ¿Y entonces qué? ¿crees que tan evidentes signos corporales pueden ser producidos por algo que no sea un cuerpo? Pero si los afectos son cuerpos, lo son también los males espirituales, como la avaricia, la crueldad, los vicios arraigados e incorregibles; entonces, también la malicia y todas sus formas... entonces, también los bienes: ante todo porque son contrarios a éstos, y luego porque ofrecen los mismos indicios. (SEN., Ep., 106, 3).

d) la! cuatro especies de lo incorpóreo. — Los filósofos estoicos... enumeran cuatro especies de los incorpóreos: lo expresable, el vacío, el lugar y el tiempo. (SEXTO EMP., Ad, math., X, 218). El tiempo también es incorpóreo, pues es el intervalo entre los movimientos cósmicos. (Diróg. L., VII, 141).

[Por otra parte, si escuchamos a TEMISTIO (paraphr. in Arist. Phys., IV, I, p. 256) el lugar también sería un cuerpo, para ZENÓN y CRISIPO],

2. La compenetración de los cuerpos (negación de la impenetrabilidad) . — A los antiguos les parecía un absurdo evidente la hipótesis de que un cuerpo penetrase en otro; pero los estoicos aceptaron después tales hipótesis como consecuencia de las propias, y consideraron que debían confirmarla de cualquier manera: porque llamando cuerpo a todas las cosas, y las cualidades y el alma, y observando a todo cuerpo penetrado por el alma y las cualidades, convinieron que en las uniones un cuerpo penetra en el otro. (SIMPL., in Phys., 530, 9).

Y en todas partes se producen compenetraciones, dice Crisipo en el libro 3° de la Física, no por envolvimiento o yuxtaposición; pues aun cuando se arroja un poco de vino en el mar, se extiende, durante un tiempo, y luego se confunde en la masa de agua. (Diróg. L., VII, 151).

3. Los dos principios: pasivo (materia) y activo (causa o fuerza divina) y su inseparabilidad. — Admiten ellos dos principios para todas las cosas, el activo y el pasivo. El pasivo es la sustancia despojada de las cualidades, es decir la materia; el activo es la razón que está en aquélla, o sea Dios, el cual, siendo eterno, crea en toda ella todos los seres singulares. (Diróg. L., VII, 134). Nuestros estoicos, como sabes, dicen que existen dos principios en la naturaleza, de los cuales nacen todas las cosas: la causa y la materia. La materia yace inerte, como cosa pronta a todo, que permanecería ociosa si nadie la moviese. La causa, es decir la razón, forma la materia y la dirige hacia donde quiere, y de ella produce las diversas creaciones. Debe existir, entonces, algo "de dónde" nace una cosa, y algo "por el cual" sea hecha. Esto es la causa; aquello la materia. (SÉNECA, Ep., 65, 2).

La causa activa. . . ésta es inseparable de la materia, según los estoicos. (SIRIANO, in Metaph., II, 50). Y (la materia) se encuentra siempre en una determinada forma y cualidad. (STOB., Ecl., I, 324).

Invariabilidad de lo total y variabilidad únicamente de las partes de la materia; su divisibilidad y limitación. — La materia primera, subyacente a las cualidades, ésta es eterna y no admite ni aumento ni disminución; pero admite división y mezcla en las partes. (Stobeo, Ecl., I, 133). Y es pasiva, como dice Apolodoro; pues si fuese inmutable no nacerían de ella las cosas que nacen; por lo cual él dice también que su división sigue hasta el infinito. Y Crisipo dice que ésta (la materia) no es infinita, pues no es infinito aquello sobre lo cual recae la división; pero ésta (la división) nunca tiene fin. (Diróg., VII, 150).

4. El principio activo es fuego vivificante. — Todo lo que vive, sea animal, sea algo [planta] que surge de la tierra, vive por el calor contenido en él. De lo que se desprende que la naturaleza del calor tiene en sí una fuerza vital, que se difunde por todo el mundo. . . Todas las partes del mundo, pues, se mantienen sostenidas por el calor. . .; y el mundo mismo es conservado en tan larga duración por una semejante e igual naturaleza, y se debe entender que ese calor y ese fuego se halla así compenetrado con toda la naturaleza, que en él está la fuerza de toda procreación y la causa de todo nacimiento. (CICER., De nat. deor., II, 24, 25, 28). Y sin embargo (dice Cleanto) este fuego nuestro, que las necesidades de la vida exigen, termina y consume cada cosa, y también, estorba y disipa todo lo que invade; al contrario, aquel fuego corpóreo vital y saludable conserva todo, alimenta, acrecienta, sostiene y dota de sensibilidad. (Ibid., 41).

5. El fuego creador entendido como soplo o espíritu animador y unificador. — Les parece a ellos que la naturaleza es un fuego artífice, dirigido a la generación, que es un soplo (espíritu) de la especie del fuego y de la actividad creadora (arte). (DIÓG., VII, 156). Y es opinión de Crisípo. . . que toda la sustancia está unificada por un espíritu que la penetra toda, por el cual el todo es mantenido unido, hecho durable y dotado de consentimiento hacia sí mismo (ALEJANDRO de Afrodisia, De Mixt., 216, 14).

Un espíritu sopla en el interior, y una mente infundida por los miembros agita la gran masa y se mezcla al gran cuerpo (VIRG., En., VI, 726). Explican que la materia, inerte de por sí e inmóvil subyace en toda parte a las cualidades; y las cualidades son soplos y tensiones aeriformes, que dan especie y formas a las partes de la materia en las que entran (PLUT., De stoic. repugn., 43, 1054).

6. Este espíritu es mente o razón directriz (el hegemónico). — Y el mundo, como dicen Crisipo ... y Posidonio . . ., está regulado con inteligencia y providencia, penetrando la inteligencia en todas sus partes, como el alma en nosotros. . . Así, todo el mundo, siendo •viviente, animado y racional, tiene una parte hegemónica (Diόg., VII, 138-9). Hay pues una naturaleza, que contiene todo el mundo y lo conserva, y ella está dotada también de sensibilidad y de razón, pues es necesario que toda naturaleza, que no sea solitaria ni simple, sino unida y conexa con otro, posea en sí una parte dirigente, tal como se halla en el hombre la inteligencia y en las bestias algo similar a ella, de donde nacen los apetitos de las cosas. Parte dirigente o gobierno (principatum) llamo a lo que los griegos denominan hegemónico, del cual nada puede ni debe existir que tenga mayor prestancia en cualquier genere. De manera que es menester también que esa parte, en la que se halla el gobierno de toda la naturaleza, sea entre todas, óptima y la más digna del poder y dominio sobre todas las cosas (CICER., De nat. deor., II, 29).

7. Es Dios, razón seminal (logos espermático) del mundo, que contiene en sí las razones seminales de todas las cosas. — Éste es la razón seminal (logos espermático) del mundo (Diόg., VII, 156). Los estoicos demuestran que el Dios inteligente es fuego artífice, que se dirige a la generación del mundo, conteniendo en sí las razones seminales, según las cuales se engendran por predestinación todas las cosas particulares; y es espíritu que penetra todo el universo, que toma varios nombres de acuerdo a las diferencias de la materia, en la que ha penetrado (AECIO, Plac., I, 7, 33).

En efecto, tal como las partes de un ser individual nacen todas de las semillas en el tiempo conveniente, así también las partes del todo. . . Y como algunas razones de las partes, recogiéndose en la simiente se mezclan, y se distinguen de nuevo cuando se engendran las partes, así de lo uno nacen todas las cosas y lo uno se recoge de todas (STOB., Ecl., I, 17, 3). (El uno) es unidad — multiplicidad (SIRIAN., in Metaph., 76).

7. El panteísmo: unidad e identidad de Dios y mundo. — Llaman mundo... al mismo Dios, que es la cualidad propia de toda la sustancia, inmortal e inengendrado, creador de la ordenación universal que según los ciclos del tiempo absorbe en sí toda la sustancia consumiéndola, y la engendra nuevamente de sí mismo (Diόg., VII, 137) ... Y Dios es un animal inmortal, racional, perfecto e inteligente en su bienaventuranza, inaccesible a todo mal, providencia que gobierna el universo y todo lo que existe en el universo. No tiene forma humana. Es creador de todas las cosas y el padre de todas, que penetra la totalidad de las cosas en común y por cada parte suya y es denominado con diversos nombres, de acuerdo a sus variados poderes. . . Y el universo entero y el cielo son las sustancias de Dios, afirma Zenón, y análogamente Crisipo... y Posidonio... y Antipatro (ibid., 147-8).

Interpretación naturalista de la mitología politeísta: a) multiplicidad de atribuios de la fuerza cósmica y de partes del mundo. — Lo llaman Zeus (Día), pues todo existe por (día) él; Zeus, pues, es causa del vivir (zen) o que penetra en cada vida; Atenas, pues extiende su gobierno sobre el éter; Hera, sobre el aire; Hefaistos, sobre el fuego artífice; Poseidón sobre el agua; Demetra sobre la tierra, y

análogamente, le atribuían todos los otros nombres ligándolos a otras propiedades (Diόg., VII, 147). [Cfr. CICER., De nat. deorum, I, 39-40, II, 63 ss., III, 62 ss.: "Una razón física no carente de elegancia está incluida también en los mitos impíos". "Aquellos que son llamados Dioses, son cosas naturales, no formas divinas"].

b) Los benefactores de la humanidad y sus invenciones útiles.— También dicen que algunos hombres se convierten en Dioses (FILOD., De piet., c. 13) ... por los cuales hubiese sitio encontrada alguna gran utilidad para el perfeccionamiento de la vida; y las mismas cusas útiles y saludables fueron designadas con nombres de Dioses (CICER., De nat. deor., I, 38).

9. El eterno retorno cíclico del universo: el gran año, la conflagración universal y la idéntica reproducción del todo. — Creen Zenón, Cleanto y Crisipo que la sustancia se transmuta en fuego tanto como en semilla, y de esto, se cumple de nuevo una ordenación exactamente igual a la anterior (STOB., ecl., I, 171, 2). Dicen los estoicos que cuando los astros en su movimiento hayan tornado al mismo signo y a la propia longitud y latitud en la que se encontraba cada uno al principio, cuando por primera vez se constituyó el universo, en esos ciclos de los tiempos se cumple una conflagración y destrucción de los seres; y de nuevo, desde el principio, se retorna al mismo orden cósmico; y de nuevo, moviéndose igualmente los astros, cada suceso acaecido en el ciclo precedente, vuelve a cumplirse sin ninguna diferencia. Efectivamente, existirá nuevamente Sócrates, existirá Platón y cada uno de los hombres con los mismos amigos y conciudadanos; y serán creídas las mismas cosas y discutidos los mismos argumentos, y retornará igualmente cada ciudad, pueblecillo y campiña. Y este retorno universal se cumplirá no una sola, sino muchas veces; más bien las mismas cosas retornarán al infinito y sin término. Y los Dioses no sujetos a destrucción, siguiendo uno de estos ciclos conocen por él todo lo que habrá de suceder en los ciclos siguientes. Pues nunca sucederá nada de extraño además de todo lo que ha sucedido precedentemente, sino todo así, inmutablemente, hasta en las cosas más pequeñas (NEMES., de nat. hom., 38). Estando las cosas así, es evidente que. . . nosotros, después del nuevo cumplirse de ciertos períodos determinados del tiempo, volveremos a la actitud en la que ahora nos encontramos (Cris., De prov., en LACT., Inst. div., VII, 23).

La conflagración no es muerte. — Pues la muerte es la separación del alma del cuerpo, pero el alma del mundo no se separa, sino más bien se acrecienta continuamente, hasta que haya absorbido en si a la materia, no se debe decir que el mundo muera (Cris., De prov., I en PLUT., De Stoic. rep., 39, 1052, c). [Al contrario, DIÓG. L., VII, 141]: También les place a ellos afirmar que el mundo es mortal, pues engendrado por la razón de las cosas conocidas por sensación: y aquello de lo cual las partes son mortales, también el todo es mortal; pero las partes del mundo son mortales, porque se transforman mutuamente la una en la otra; luego, el mundo es mortal. Y si algo admite la mutación para devenir peor, es mortal: y el mundo la admite, porque está sujeto a la conflagración y a los diluvios universales.

10. Tal ciclo de las cosas es el Hado. — Todas las cosas suceden, fatalmente, dicen Crisipo en los libros Acerca del Hado, y Posidonio. . . y Zenón y Boeto. Y el hado es la concatenación causal de las cosas, o razón según la cual se gobierna el mundo (DIÓG. L., VII, 149). En los libros sobre el hado y en otros. . . (dice Crisipo): Hado es la razón del mundo o razón de las cosas gobernadas en el mundo por la providencia, o razón según la cual sucedieron las cosas pasadas, suceden las presentes, sucederán las futuras (ESTOBEO, egl., I, 79). Es la verdad eterna fluyente desde toda la eternidad. Porque siendo así, nada ha acontecido que no haya sido futuro e igualmente nada es futuro, de lo cual la naturaleza no contenga las causas eficientes. Por lo que se comprende que el hado no es aquello que se dice por superstición, sino lo que se dice en sentido natural, causa eterna de las cosas, porque las pasadas han sucedido y las por venir sucederán (CICER., de divin., I, 55, 125).

La concatenación universal de las causas. — Dicen que este mundo, siendo uno y conteniendo en sí todos los seres, y siendo gobernado por una naturaleza viviente, racional y pensante, tiene el gobierno eterno de los seres, de acuerdo a una concatenación y un orden preexistentes, por los cuales los primeros hechos son causa de los sucesivos, y de esta manera, todos necesitados los unos de los otros; y así, nada sucede en este mundo que no dependa en todo de é1 y no tenga algo distinto ligado a sí como a causa, ni ninguno de los hechos que han de sobrevenir puede estar desligado de los precedentes, como para no seguir a ellos, con el mismo carácter de necesidad; antes bien, a cada hecho le sigue otro, vinculado a él necesariamente, como a su causa, y todo hecho está precedido por otro, del cual se halla suspendido como a causa. En efecto, nada existe ni sucede en el mundo sin causa, porque en él no existe nada separado y desligado de todos los precedentes. En efecto, el mundo se dividiría, se despedazaría si surgiese un movimiento sin causa y no permanecería más uno, mientras que se halla siempre gobernado por un solo orden y designio... Y siendo tal el ordenamiento del todo, deviene

activamente y sin término del infinito al infinito... Y dicen que hado, naturaleza y razón, según los cuales se gobierna todo, es Dios, presente en todas las cosas y en todos los hechos y utilizando así todas las cosas por naturaleza propia para la economía del todo. (ALEJ. de Afrodisia, De fato, c. 22, p. 191, 30). La adivinación. — Crisipo quiere demostrar por la adivinación, que todo se deriva fatalmente... "en efecto, no serían verdaderas las profecías de los adivinos, si todas las cosas no estuviesen dominadas por el hado". (Eus., praep. ev., IV, 3, 136). Crisipo define así la adivinación: la fuerza de conocer, ver y explicar los signos que los dioses ofrecen a los hombres (CICER., de divin., II, 63, 130).

11. La formación del mundo: de la distinción de los dos principios (alma y cuerpo) y de la generación de los cuatro elementos. — Cuando el mundo es todo, íntegramente, fuego, también es, de inmediato, alma y razón (hegemónico) de sí mismo; pero cuando, cambiándose en humedad y en alma sobrante, se convierte, en cierto modo, en alma y en cuerpo, de manera de estar compuesto de estos dos, tuvo entonces una cierta otra razón (Cris., de prov., lib. I, en PLUT., de stoic. rep., 41, 1053 b).

El mundo se engendra cuando la sustancia se transforma de fuego en humedad, pasando por el estado de aire; después por una parte, formada por partes más pesadas y coaguladas, se convierte en tierra; por la otra, compuesta de partes más sutiles, se transforma en aire que, rarificándose deviene fuego; en fin, de la mezcla de estos elementos nacen las plantas, los animales y las otras especies. (Diόg. L., VII, 142).

Teoría de los elementos. — Hay diferencia, dicen, entre los principios y los elementos: pues aquellos son inengendrados e indestructibles; los elementos, en cambio, se disuelven en la conflagración universal (Diόg., VII, 134). Elemento es aquél del cual primeramente nacen y en el cual por último se disuelven los seres que tienen nacimiento (ibid., 136). Los estoicos llaman a algunos de los elementos activos, y los otros pasivos: activos, aire y fuego; pasivos, tierra y agua (NEMES., de nat. hom., 5, 126) ... los unos simples y puros; los otros compuestos y mixtos (PLUT., De comm. not., 49, I, 1085).

Calidad y posición de los elementos. — Las cualidades son soplos y tensiones aeriformes, que dan forma y especie a las partes de la materia en las cuales se engendran (Plut., de stoic, rep., 43). Los cuatro elementos tomados en conjunto constituyen la sustancia amorfa o materia: el fuego es el calor, el agua es lo húmedo, el aire el frío y la tierra lo árido: sin embargo, también en el aire existe la misma parte. En la parte más elevada está el fuego que se llama éter, en el cual ha nacido la primera esfera de los astros inmóviles; después la de los móviles; luego de esto el aire, en seguida el agua y en último término la tierra, que se halla en el centro del universo (Diόg. L., VII, 137-8).

El mundo único, finito, redondo, móvil y el vacío infinito. — El mundo es único y es finito; su forma es de esfera, pues de esta manera está mejor adecuado para el movimiento, como dice Posición ¡o en el libro V de la Física, y Antípatro en los libros Del mundo. En el exterior, difundido a su alrededor, se halla el vacío, infinito e incorporal. En cambio, en el mundo no existe el vacío, sino que se halla todo estrechamente unido y compacto: en efecto, esto exige el acuerde y la tensión armónica de las cosas celestes en relación con las terrestres (Diόg. L., VII, 140).

12. La variedad infinita y la concatenación teleológica de los seres — Entre las otras cosas, por las cuales es admirable el ingenio del artífice divino, creo también que hay que prestar atención a la siguiente: que en tan gran número de cosas, no haya caído nunca en la identidad: aun las que parecen semejantes, son diversas si se las confronta. Ha creado tantas especies de hojas, y no existe una sola que no se halle señalada y diferenciada por una característica propia; tantos animales, y sin embargo nunca coincide totalmente la forma de uno con otra, diferenciándose siempre en algo. Por sí mismo quiso que las cosas distintas fuesen también diferentes y desiguales (SÉNECA, epíst., 113, 16).

No hay un cabello, no hay un grano que sea igual en todo a otro (CICER., Ac. pr., II, 85). Y no hay nada más como el mundo, al cual no le falte nada y que en cada parte sea adaptado, perfecto y lleno de todos sus números y sus partes. En efecto, sabiamente Crisipo (dice) que, tal como la cápsula está hecha para el escudo y la vaina para la espada, así, exceptuado el mundo, todas las otras cosas son engendradas para algo distinto: como las mieses y los frutos que produce la tierra, para los animales; los animales para el hombre . . y luego el hombre mismo ha nacido para contemplar e imitar el mundo, y sin ser perfecto es una partícula de lo perfecto (CICER., De nat. deor., II, 37).

13. La perfección, signo de la providencia: pruebas de la inteligencia divina. — Dice Crisipo que Dios y el mundo se asemejan al hombre y la providencia, al alma (PLUT., de com. not., 36, 5, 1077). Si, en efecto, hay en la naturaleza algo que la inteligencia, la razón, la fuerza y el poder del hombre no pueden producir, cierto es que la causa que lo produce es mejor que el hombre; pero las cosas celestes y

todas aquéllas en las cuales el orden es eterno, no pueden ser obra del hombre; entonces, su causa productora es mejor que el hombre. ¿Y quién otro dirás que es sino Dios? (Cris. en CICER., de nat. deor., II, 16). Aquello que posee la razón, es mejor que aquello que carece de ella; pero nada es mejor que el mundo; entonces él posee la razón. . . Y nada que se halle privado de alma y de razón, puede engendrar un ser animado y razonable; pero el mundo los engendra, luego está dotado de alma y de razón (ZEN. en CICER., De nat. deor., II, 21-22).

14. El problema del mal: a) la conflagración como purificación (catharsis) del mundo y liberación del mal. — Agregan que la conflagración será también purificación de este universo (HIPÓLITO, Philos., 21). Cuando ellos hacen arder el mundo, no queda ni la más pequeña parte del mal, y durante ese tiempo, el todo es racional y sabio (PLUT., Adv. stoic., 17).

b) El nacimiento del mal en el mundo: necesario para la recíproca dependencia de los contrarios y para la economía del todo. — El mal. . . tiene una razón propia: porque también él nace, en cierto modo, según la razón de la naturaleza, y, por así decir, no nace sin utilidad para el todo: pues de otra manera no existirían los bienes (Cris., Fis., II en PLUT., de stoic. rep., 35, 1050). Crisipo dice en el libro IV de la Providencia:... no es posible en absoluto ser más rudo que éstos, los cuales creen que hubiesen podido existir los bienes, sin que, conjuntamente, existiesen también los males. Pues siendo los bienes contrarios a los males, es necesario que ambos opuestos se mantengan sostenidos recíprocamente como por mutuo y contrario esfuerzo: pues no se da contrario (por contrario que sea) sin el otro contrario. Efectivamente, ¿cómo podría darse el significado de la justicia, si no existiesen las ofensas? ¿O que otra cosa es la justicia si no la liberación de la injusticia? y, de la misma manera, ¿cómo se podría entender la energía, si no fuese por oposición a la inercia?; ¿y la moderación si no por oposición a la intemperancia? Y de la misma manera, ¿cómo existiría la prudencia si no tuviese como contrario a la imprudencia? ¿Por qué, entonces, (dice) estos tontos no desean que exista la verdad sin la mentira? Es el mismo caso, en efecto, de la existencia de bienes y males, de felicidad y malestar, dolor y placer. Se hallan ligados el uno al otro, como dice Platón, por los vértices opuestos entre sí; si sacas uno, habrás quitado los dos (Gelio, Noches áticas, VII, 1). Dice (Crisipo) una vez, en el libro II de los Dioses, que las molestias les sobrevienen a los buenos, no por castigo como a los malos, sino como en los Estados, por otra razón de orden (economía) . . ., la cual es, en cierto modo, relativa al todo (Plut., De stoic, repugn., 35, 1050). Así, en efecto, tú [Dios] has armonizado en unidad todos los bienes con los males, para que naciese una razón eterna de todas las cosas (CLEANTO, Himno a Zeus, 20).

Explicaciones platonizantes suplementarias: la necesidad y la resistencia de la materia. — Dice cambien que se mezcla en ella gran parte de necesidad (PLUT., De stoic. rep., 37). El artífice no puede cambiar la materia (SEN., De prov., 5).

15. El hombre: a) el alma como principio de unión. — En las cosas unidas hay una especie de consentimiento. . . Pero, de estas uniones, algunas son mantenidas juntas por un mero hábito; otras por la naturaleza, otras por el alma: por ejemplo, por el hábito, las piedras y los leños, por la naturaleza las plantas, por el alma los animales (SEXTO EMP., Ad. mat., IX, 80-81). El hábito es un espíritu que contiene en sí el cuerpo (Aquil. isag., 14, 134); la naturaleza es un hábito ya en movimiento. . . el alma es una naturaleza a la que se ha agregado la representación y el apetito (FILÓN, leg. aleg., II, 7, 22).

b) Corporeidad y duración del alma. — Dice Cleanto: ni lo incorpóreo nunca está asociado al cuerpo en las afecciones, ni el cuerpo a lo incorpóreo, sino el cuerpo al cuerpo: ahora bien, el alma acompaña al cuerpo enfermo o herido en sus afecciones y el cuerpo al alma, pues se ruboriza cuando ésta se avergüenza y empalidece cuando ésta tiene temor. Y dice Crisipo: la muerte es separación del alma del cuerpo; pero del cuerpo no se separa lo incorpóreo ni se une al cuerpo: ahora bien, el alma se une al cuerpo y se separa de él: entonces el alma es cuerpo (NEMES., de nat. homin., 2, 78 y 81).

Y dicen que ella es un soplo ingénito en nosotros: por eso es cuerpo y sobrevive a la muerte; pero es mortal, mientras que el alma universal, de la cual las almas de los animales son partes, es inmortal... Cleanto dice que subsisten todas hasta la conflagración; Crisipo únicamente las de los sabios (Diόg., L., VII, 156-7).

c) La dependencia y derivación de todas las partes y faculta-des del alma del principio directivo (hegemónico) o razón. — Los estoicos dicen que la parte más elevada del alma es la directiva (hegemónico), que produce las representaciones y el asentimiento, los sentidos y las tendencias: y la llaman razón. . . De la parte directiva, otras siete partes del alma son engendradas y extendidas en el cuerpo como los tentáculos por el pólipo: de estas siete partea, cinco son los sentidos, vista, olfato, oído, gusto y tacto. . .; la vista es el espíritu extendido por el hegemónico hasta los ojos; el oído. . . hasta las

orejas, etc. De los otros, llámase a uno semilla, que también él es el espíritu extendido por el hegemónico hasta los epidídimos, el otro. .., la palabra, es el espíritu extendido por el hegemónico hasta... los propios órganos (AECIO. Plác., IV, 21). Por lo cual, cada facultad que se halla en la parte, se encuentra también en el todo, para ser distribuida por el principio directivo que está en él (SEXTO EMP., Adv. mat., IX, 102).

[En esta presentación del hegemónico como principio central, que dirige hacia el exterior sus facultades, y produce así los sentidos y las tendencias, el evidente un carácter de actividad espiritual. Pero por otra parte, en la psicología sensualista, que ya hemos visto en el capitulo precedente, el mismo hegemónico está presentado con un carácter de pasividad y receptividad, como página apropiada al registro de las impresiones sensibles. Existe, pues, una oscilación entre una concepción activista y una pasivista].

El asiento del principio directivo: los testimonios contradictorios. — Y éste, el hegemónico, habita en nuestra cabeza esferiforme, como el sol en el cosmos (Aecio, Plác., IV, 21). Todos los estoicos (dicen que se halla) en el corazón o en el soplo interior del corazón (ibíd., IV, 5, 6).

b) La libertad de la voluntad y la necesidad. — Crisipo, rechazando la necesidad, y sin embargo queriendo que nada se produzca sin causas precedentes, distingue los géneros de las causas para escapar a la necesidad y mantener al mismo tiempo el destino. Dice que algunas de las causas son perfectas y principales; otras contribuyentes y próximas. Por ello, al decir que todo proviene fatalmente de causas preexistentes, no pretendemos significar de causas perfectas y principales, sino de contribuyentes y próximas. . . Y si no están en nuestro poder, no se concluye que tampoco las tendencias se hallan en nuestro poder . Pues, aunque el asentimiento no puede darse sino movido por la representación, no obstante . ., él dice, en el mismo mudo que quien ha dado el impulso a un cilindro, le ha dado la iniciación del movimiento, pero no la capacidad de girar, así la representación imprime, si, el objeto ., pero el asentimiento estará en nuestro poder, y bien que impulsado desde el exterior, del mismo modo que se ha dicho del cilindro, por otro lado se moverá por fuerza y naturaleza propia (CiCER., De jato, 41-43). Así el orden, la razón y la necesidad del hado mueven los mismos géneros y principios de las causas, pero el impulso de las resoluciones y de las mentes nuestras y las acciones mismas, las gobierna la propia voluntad de cada uno y la Índole de los ánimos (Cris. en GELIO, N. A., VII, 2).

IV. LA ÉTICA.

1. El impulso primordial en los animales: la conservación del propio ser. — El primer impulso (dicen) que posee el animal, es el de la propia conservación, que se lo ha inspirado a él la naturaleza desde su origen: como dice Crisipo en el libro I de los Fines, afirmando que la primera cosa propia a cada animal es su constitución y la conciencia de ésta. En efecto, (la naturaleza) ni puede hacer al animal extraño a él mismo, ni, creándolo, hacerlo de tal manera que no sea extraño ni amigo de sí mismo. Queda por decir, entonces, que lo ha constituido amigo de sí mismo. Así rechaza, en realidad, lo que le es perjudicial y busca a lo que le es útil (DióG. L., VII, 85).

a) El placer no es objeto del impulso, sino fenómeno adjunto. — Pero ellos demuestran que es falso lo que dicen algunos, que el primer impulso de los animales está dirigido hacia el placer. En realidad, el placer, si en efecto se da (afirman ellos) es un agregado accesorio que sobreviene cuando la naturaleza, que exige las condiciones que convienen a su propia constitución, las obtiene por sí misma; así gozan los animales y florecen las plantas. Ni tampoco difiere en nada la naturaleza en las plantas y en los animales, porque ella gobierna también en aquéllas que no tienen impulso ni sensación, y en nosotros (por otra parte) acaecen fenómenos semejantes a los de las plantas (Dióg. L., VII, 85-86)

b) La conservación del individuo es instrumento de la continuidad de la especie. — La naturaleza... pensó que éste fuese el fundamento de la conservación y de la continuidad de los hombres, si cada uno de nosotros, apenas dado a luz, tomase como primera cosa la sensibilidad y el amor de esas cosas, que los antiguos filósofos llamaron primeras por naturaleza:, es decir, que gozase de todo aquello que fuese útil a su cuerpo, se abstuviese de todo lo que le es dañoso (A. GELIO, N. Á., XII, 5, 7).

2, El pasaje del animal al hombre: del impulso primordial a la razón. — Además, siendo innato el impulso en los animales, sirviéndose del cual tienden a sus propios fines, para ellos, el gobernarse según la naturaleza es gobernarse según el impulso. Pero, habiéndosele dado a los seres racionales la razón para una dirección más perfecta, el vivir según razón deviene justamente para ellos vivir según la naturaleza. Pues ésta (la razón) sobreviene para regular el impulso (Dióg. L., VII, 86).

a) El sobreponerse de la razón a los impulsos primordiales por naturaleza. —Vosotros decís que cada animal, ante todo, es engendrado amante de la propia constitución. Ahora bien, la constitución del

hombre es racional, y por ello el hombre se ama a si mismo, no en tanto animal, sino en tanto racional. En efecto, el hombre se ama a sí mismo por aquella parte por la cual es hombre (SEN., ep. 121, 14). Pues primera es la inclinación del hombre hacia las cosas que existen según naturaleza. Pero apenas poseyó la inteligencia... y vio el orden y, por así decir, la concordia de los actos a cumplir, estimó mucho más a ésta que codo lo que antes había amado, y con el conocimiento y la razón concluyó con establecer que en ella esta puesto aquel sumo bien del hombre, que debe ser alabado y deseado por si mismo. En cambio de todo lo que ti primordial por naturaleza, nada es deseable por al mismo. (CicER., De fin., III. 20).

b) No sin lucha. — Pero como antes del surgir del juicio y de la razón, el recién nacido se halla embebido por esta primeras sensaciones de placer y de dolor, y también inclinado al placer por naturaleza, y alejado y enajenado del dolor, en cambio, del mismo modo que de un enemigo peligroso, por ella la razón, alcanzada sólo más tarde, logra desarraigar y extinguir con mucha dificultad estas afecciones, primordial y profundamente arraigadas. Pero combate siempre con ellas, y comprime y humilla su jactancia y las constriñe a someterse y a prestarle obediencia (A. GELIO, N. Á., XII, 5, 7).

c) Oscilaciones y contradicciones de la doctrina: 1) entre la oposición del hombre (razón) a los animales y la aceptación del criterio cínico: los animales, modelo para el hombre, ¿Cuál es la cosa propia del hombre? la razón: por ésta supera a los animales e imita a los dioses. La perfecta razón es pues su propio bien: el resto le resulta bastante común con los animales (SEN., ep., 31, 8).

Es necesario mirar en los animales, dice Crisipo, y de conformidad a lo que se produce entre ellos, reconocer que no son absurdas ni contrarias a la naturaleza algunas de las acciones de esa especie [incestos, antropofagia, etc.] (Plut., De stoic. rep., 22, 1045).

2) mejor vivir irracionalmente que no vivir. — Y agrega (Crisipo) en el libro III de la Física: es mejor vivir irracionalmente que no vivir, aunque no se adquiera nunca la racionalidad (ibid., 18, 1042).

3. El fin del hombre (virtud): la armonía de la vida. Armonía con la propia naturaleza y con la universal. — Zenón determinó el fin de la siguiente manera: la armonía de la vida; es decir, vivir según una razón única y armónica, pues es propio de infelices vivir de modo incoherente. .. Cleanto. . . agregó las siguientes palabras: con la naturaleza, y definió así: el fin es vivir en armonía con la naturaleza. Lo que expresó Crisipo de la siguiente manera, queriendo hacerlo más claro: vivir en modo conforme a la experiencia de los sucesos naturales (ESTOBEO, egl., II, 76, 3).

La armonía de la vida con la naturaleza, exigida ya por Zenón. — Zenón, en el libro: Naturaleza del hombre, fue el primero en decir que el fin es vivir en modo conforme a la naturaleza, que es vivir según virtud, pues la naturaleza conduce a ésta. Análogamente Cleanto, Posidonio y Hecatón... (Dióg. L., VII, 87).

El vivir conforme a la virtud equivale al vivir según la experiencia de los sucesos naturales, como dice Crisipo en el libro I de los Fines, pues nuestras naturalezas forman parte de la naturaleza universal. Por eso el vivir conforme a la naturaleza deviene fin, que es según la propia naturaleza y según la del todo, debiendo abstenerse de todo lo que suele vedar la ley común, que es la recta razón que se extiende por todas las cosas, idéntica a Zeus, que gobierna el orden de todas las cosas. Y esto mismo es la virtud y el feliz curso de la vida del hombre feliz, cuando todo se cumple de acuerdo a la concordancia del genio de cada uno con la voluntad del gobernador del universo (Dióg. L., VII, 87-88).

Consecuencias: 1) seguir el destino. — Conducidme, oh Zeus y tú. Hado Hado el lugar que estoy destinado por vosotros: así os seguiré sin vacilación, y aunque no quisiese, igualmente os deberé seguir, convertido en malo (CLEANTO, en ESTOBEO, flor., VI, 19).

2) sometérsele aún con el sacrificio le la vida (justificación del suicidio). — Y haciendo de ello todos los deberes, no sin razón se dice que a ello se refieran todos nuestros designios, comprendiendo entre ellos el huir de la vida y el permanecer en ella; en efecto, aquél, en quien preponderan las condiciones conformes a la naturaleza, tiene el deber de permanecer en la vida; aquél, en el cual resulta prevalecer, en el presente o en el futuro, la preponderancia de las condiciones contrarias, tiene el deber de abandonar la vida. De lo que se concluye que a veces es deber del sabio salir de la vida aunque sea feliz, y del estulto permanecer en ella aunque sea desgraciado (CICER., De fin., III, 60). Malo es vivir en la (opresión de la) necesidad: pero no hay ninguna necesidad de vivir en la necesidad. ¿Y por qué no existe ninguna? Se abren en todas partes muchos caminos breves y fáciles a la liberación. Agradezcamos a los dioses que nadie puede ser retenido forzosamente en la vida: nos es dado hollar a las mismas necesidades (SEN., ep., 12).

4. Los movimientos racionales del alma y los irracionales. — Todos siguen por naturaleza lo que parece bueno y huyen de lo contrario. Por lo que, apenas se ofrece la visión de cualquier cosa que parece bien, la misma naturaleza impulsa a su adquisición. Y cuando esto se hace con firmeza y prudencia, el deseo de tal suerte, los estoicos lo denominan voluntad. . ., y creen que solo se halla en el sabio, y la definen así: voluntad es aquella que desea algo ron razón. En cambio, aquella que es excitada con mucha vehemencia y en contra de la razón, es lujuria o concupiscencia desenfrenada, que se encuentra en todos los necios. Análogamente cuando. .. en algún bien. . . el ánimo se mueve con razón quieta y firmemente, a eso se le llama gozo; cuando el ánimo se alegra vana y desenfrenadamente, se puede decir alegría loca o excesiva. . . Y como. . . por naturaleza evitamos los males, el alejarnos de ellos con razón se llama circunspección..., sin razón y con espanto... pavor. . . El sabio no siente ninguna afección del mal presente; los necios tienen la aflicción. . . De manera que las formas de la perturbación son cuatro; tres las de la firmeza (CICER., Tusc., IV, 12).

5. Las pasiones: su carácter perturbador, origen y carácter voluntario. — De Zenón es esta definición: que esa turbación que él llama pasión, es una conmoción del alma, opuesta a la recta razón y contraria a la naturaleza (CiCER., Tusc., IV, 9). Según Zenón la misma pasión es un movimiento irracional del alma y contrario a la naturaleza, o impulso excesivo (Dióg., L., VII, 110).

Ellos piensan que todas las perturbaciones nacen de los juicios y de las opiniones. Y las definen así con mayor precisión, para que se entienda no solamente todo lo que tienen de vicioso, sino también en que medida se hallan en nuestro poder (CICER., Tusc., IV, 14). Y como los antiguos [¿Platón?] decían que esas perturbaciones son naturales y carentes de razón, y colocaban en distintas partes del alma el deseo y la razón, Zenón no coincidía con ellos. Pues creía que también las perturbaciones eran voluntarias y acogidas por juicio de la opinión, y creía que una cierta inmoderada intemperancia fuese la madre de todas las turbaciones (CicER., Acad., I, 39) ... la cual es una rebelión a la mente entera (recta razón) y tan enemiga de la prescripción de la razón, que los apetitos del alma ya no pueden ser más gobernados y contenidos de ningún modo (ID., Tusc., IV, 22).

6. La extirpación de las pasiones y la imperturbabilidad (apatía y ataraxia) del sabio, — Las perturbaciones no son suscitadas por fuerza alguna de la naturaleza, y son todas opiniones y juicios de ligereza. Por lo tanto el sabio estará siempre libre de ellas (CiCER., De fin., III, 35). En efecto, los estoicos desarraigan del hombre todos los efectos, de cuyo impulso se halla turbado el hombre... Los llaman enfermedades, no innatas por naturaleza, pero sí adquiridas por opinión perversa y por ello creen que se pueden extirpar desde las raíces si se borran las falsas opiniones de los bienes y de los males (LACTANCIO, Div. inst., VI, 14) .. .y no quede más en el hombre, en absoluto, ninguna fibra y raíz de vicio (S. JERÓN., ep., 132, 1). Aquél, pues, quienquiera que sea, que por moderación y firmeza, se halle con el ánimo tranquilo y en armonía consigo mismo, ni se consume por molestias, ni se encuentra enervado por el temor, ni arde de deseo sediento de codicia, ni se consume en alborozarse con fútil vivacidad, ése es el sabio que buscamos, ése e? feliz (CicER., Tusc., IV, 37).

7. La virtud (sabiduría) es una disposición interna, no un habito como dice Aristóteles. — Dicen que la virtud es una disposición interna del alma, concorde consigo misma para toda la vida (EsTOB., égl., II, 7, 60); una disposición interna constante y conforme, que convierte en loables a aquellos en los cuales se halla (CicER., Tusc., IV, 34); por esto la perfecta virtud es una igualdad de vida y una forma de vida en todo y por todo en armonía consigo mismo: lo que no puede darse si no se posee la ciencia de las cosas y el arte, por los cuales se conocen las cosas humanas y las divinas (SéN., ep., 31, 8). Pues los hábitos, dicen, pueden hacerse tensos y relajarse, y en cambio, las disposiciones internas no pueden hacerse tensas ni relajadas. Porque dicen que también es una disposición la derechura del bastón (aunque éste es fácil de transformar y sujeto a ser plegado). Pues no puede relajarse ni hacerse tensa la derechura, ni puede acrecentarse ni disminuirse; por eso es disposición (SiMPL., cat., 237, 29 k).

8. La unidad de las virtudes: donde existe una existen todas. — Las virtudes, dice (Crisipo), están unidas recíprocamente, no solamente por el hecho de que quien posee una las posee todas, sino también porque quien obra conforme a una cualquiera, obra en conformidad con todas; porque dice que no hay ni hombre perfecto que no posea todas las virtudes, ni acción perfecta que no sea realizada de acuerdo a todas las virtudes (PLUT., de stoic., rep., 27, 1046 e). Ya que son comunes los principios a todas ellas, como dice Crisipo. . . En efecto, quien se halla dotado de virtud, sabe entender y hacer lo que se debe hacer: y debe ser deseado también lo que se debe hacer, sostenido, mantenido y distribuido, de modo que si él hace deliberadamente algunas cosas, otras firmemente, otras justamente, otras constantemente, es prudente, fuerte, justo y temperante. Y cada una de las virtudes tiene un dominio propio (Dióg., VII, 125-6): la prudencia recae sobre las tareas, la temperancia sobre los impulsos del hombre, la firmeza

sobre las resistencias, la justicia sobre las distribuciones (EsTOB., égl., II, 7, 60). Pero todas las virtudes, todas aquellas que son ciencias y artes, tienen principios comunes e idéntico fin; también por ello son inseparables, y quien posee una las posee todas, y quien obra de acuerdo a una, obra de acuerdo a todas (ibid., 63).

9. De la virtud se tiene o absoluta posesión o absoluta falta: exclusión de los medios términos entre virtud (sabiduría) y- vicio (estulticia). — Ellos no admiten que haya ningún intermediario entre virtud y vicio, mientras que los peripatéticos colocan el progreso entre la virtud y el vicio: pues, dicen ellos, tal como un leño necesariamente es recto o curvo, así (el hombre) necesariamente ha de ser justo o injusto, y no más o menos justo o injusto, y análogamente para todo el resto (Dióg., VII, 127). Les parece a Zenón y a sus secuaces, los filósofos estoicos, que existen dos especies de hombres, buenos y malos; y la de los buenos emplea la virtud durante toda la vida, la de los malos, la maldad (EstoB., égl., II, 7, 11). Dicen también que el sabio obra siempre de completa conformidad con todas las virtudes, porque cada acción suya es perfecta, pues no carece de ninguna de las virtudes (ibid., 65, 12). Y quien posee inteligencia obra en todos los casos bien y con prudencia, con temperancia, con regularidad y con buen orden, beneficiándose continuamente de la experiencia de la vida. El malvado, en cambio, privado del recto uso, hace todo mal, obrando según la disposición interna que posee, siendo mudable y hallándose poseído del arrepentimiento en cada cosa (ibid., 102, 20).

Y, como consecuencia del hecho de realizar todo de acuerdo a la recta razón y únicamente conforme a la virtud, que es un arte de toda la vida, afirmaban que el sabio obra bien en todo; análogamente también el necio, todo lo que hace, lo hace mal y conforme a todos los vicios (ibid., 66, 19). Y dicen también que todo necio es loco, que se ignora a sí mismo y sus cosas, lo que es locura (ibid., 68, 18).

Del mismo modo en que, en efecto, quien se halla sumergido en el agua, aunque poco distante de la superficie, lo suficiente casi para poder emerger a ella, no puede respirar en absoluto más que si se hallase en ese momento en lo más profundo, y aquel pequeño can que se acerca para ver, no ve más que el apenas nacido, así, quien ha avanzado un poco en el hábito de la virtud, no se halla menos en la miseria que quien no ha avanzado en ella en absoluto (CiCER., De fin., III, 48). No hay cosa más honesta que lo honesto, ni más torpe que lo torpe. —Sigue, pues sobre esto existe gran discusión. Veamos los argumentos propios, del porqué todas las culpas son iguales entre ellas. —Como (dijo) entre muchas liras, si ninguna de ellas tiene las cuerdas tan tensas como para poder conservar el acorde, todas se hallan igualmente flojas, así las culpas, en tanto son disonantes, son disonantes del mismo modo; por eso son todas iguales (ibíd., IV, 75).

[Esta rigidez de la teoría, que no admite términos medios ni transiciones progresivas, entre los opuestos de las virtudes y de los vicios, se atenúa después con Crisipo, que admite la posibilidad del progreso, abriendo también la vía a la distinción de varias clases de hombres que progresan]

10. La virtud tiene que ser buscada por sí misma y se basta a sí misma: la felicidad del sabio y la infelicidad del necio. — Y la virtud es una disposición armónica en sí y debe buscarse por sí misma, no por temor, esperanza u otra razón extraña. En ella está la felicidad, pues ésta pertenece al alma engendrada para la armonía de toda la vida (Dióg., L., VII, 89). Y ella se basta a sí misma para la felicidad, dicen Zenón y Crisipo. . . y Hecatón. . . Pues, dice, si la grandeza del alma basta para realizar actos superiores a todos los demás, y ella es parte de la virtud, también bastará la virtud misma para la felicidad, y nos hará despreciar aun las pretendidas molestias (ibíd., VII, 127).

Por eso, también son siempre felices en todo los hombres buenos e infelices los viles: y la felicidad de aquellos no difiere de la felicidad divina (EsTOB., égl., II, 98, 17). Y el tiempo añadido no acrecentará el bien; sino que aunque alguien se convierte en sabio por un intervalo infinitesimal de tiempo, en cuanto a la felicidad, no permanecerá para nada por debajo de quien goce durante toda su vida de virtud y viva bienaventuradamente en ella (PLUT., de com. not., 8, 1061).

11. En medio del bien y del mal se halla lo indiferente. — Dicen que, de entre las cosas, algunas son bienes, otras males, otras ni bienes ni males. Son bienes, pues, las virtudes: prudencia, justicia, valor, sabiduría, etc. Males son los contrarios: imprudencia, injusticia, etc.; ni bienes ni males, todas las cosas que no benefician ni perjudican, tales como vida, salud, placer, belleza, fuerza, riqueza, gloria, nobleza de estirpe y los contrarios de éstas: muerte, enfermedad, aflicción, torpeza, debilidad, pobreza, oscuridad, nacimiento oscuro y otros semejantes. . . No son, en efecto, bienes [ni males], sino indiferentes. . .; pues tal como es propio del calor calentar y no producir frío, así es propio del bien beneficiar y no perjudicar; pero de la riqueza y de la salud no es propio, mayormente, beneficiar o

perjudicar: por lo tanto, la salud y la riqueza no son bienes. Además, dicen, que aquello que se puede emplear igualmente para bien o para mal, no es un bien. Ahora bien, puede hacerse buen o mal uso de la riqueza y de la salud; luego, riqueza y salud no son bienes (DiÓG., VII, 102-3).

Y el vocablo indiferente se emplea en dos sentidos: en un sentido, expresa aquello que no coopera ni a felicidad ni a la infelicidad, como riqueza, fama, salud, fuerza y otros semejantes: pues también sin ellos es posible ser felices, pudiendo derivarse de su uso la felicidad o la infelicidad. En otro sentido se llama indiferente a aquello que no provoca ni apetito ni aversión.. . pero los indiferentes nombrados en primer término no son llamados así en tal sentido), pues provocan el apetito y la aversión (Dióg., VII, 104).

12. División de las cosas indiferentes: preferibles, rechazables y neutras. — Pero llaman a algunas de las cosas indiferentes preferibles y a otras rechazables. Preferibles son aquéllas que poseen un valor; rechazables aquellas que representan un disvalor. Por otra parte llaman valor aquello que concurre a la armonía de la vida, cuando se refiere a cualquier bien; de otra manera es una fuerza o utilidad concurrente a la vida según la naturaleza, como por ejemplo, la riqueza o la salud, cuando acarrean utilidad a la vida según la naturaleza. . . Son preferibles, pues, las cosas que poseen un valor, como, entre las espirituales, ingenio, arte, progreso y otras semejantes; entre las corpóreas, vida, salud, fuerza, bienestar, integridad, belleza y otros semejantes; entre las exteriores, riqueza, fama, nobleza y otras análogas. Rechazables, entre las espirituales, falta de inteligencia, inhabilidad y otras semejantes; entre las corpóreas, muerte, enfermedad, debilidad, malestar, parálisis, fealdad y otras análogas; entre las exteriores, pobreza, oscuridad, nacimiento humilde y otras análogas. Y, ni preferibles ni rechazables, aquéllas que no lo son ni en un modo ni en otro (Dióg., VII, 105-6).

Diferencia entre bienes y preferibles. — Ninguno de los bienes es preferible porque ellos poseen el máximo valor. El preferible se halla colocado en el segundo puesto y grado de valor, y, en cierto modo, se acerca a la naturaleza de los bienes... Se llaman preferibles, no porque concurran a la felicidad y cooperen a su obtención, sino porque es necesario hacer el catálogo de ellos en contra de los rechazables (ESTOBEO, Égl., II, 85).

13. Clasificación de las acciones: acciones rectas, culpas, tareas (kathékonta = officia en latín = lo que conviene hacer, la obligación). — Dicen que la acción recta es mandato de la ley; la culpa, prohibición de la ley: por eso la ley veda muchas cosas a los estultos y no les ordena ninguna, porque no pueden obrar rectamente (PLUT., de stoic. rep., 11).

Si la voluntad no es recta, no habrá acción recta: en efecto, la acción proviene de aquélla. A su vez, la voluntad no será recta si no es recta la disposición del alma: en efecto, de ésta proviene la voluntad. Y en el hombre óptimo no se hallará la disposición del ánimo, si él no ha intuido las leyes de toda la vida y no ha extraído de ellas las normas para poder juzgar cada cosa (SEN., ep., 95, 57).

Además, llaman obligación o tarea (officium) a aquello que, propuesto, tiene una razonable justificación, como lo que se halla conforme [a la naturaleza] en la vida, y esto se extiende también a las plantas y a los animales, pues también en ellos se puede observar su tarea. Zenón fue el primero que llamó así a lo que conviene hacer, derivando el nombre del hallarse conforme a ciertas cosas, ya que él es la acción apropiada a las constituciones conformes a la naturaleza. En efecto, de las acciones cumplidas siguiendo el impulso, algunas son conformes a la conveniencia u obligación, otras contrarias a la conveniencia, otras ni conformes ni contrarias. Conformes todas aquéllas que la razón nos aconseja hacer, como honrar a los padres, hermanos, patria y hallarse en buenas relaciones con los amigos; contrarias a la conveniencia, todas aquéllas que la razón no admite, tales como descuidar a sus padres, no preocuparse de los hermanos, estar en desacuerdo con los amigos, despreciar a la patria, y otras similares; ni conformes ni contrarias, todas las que la razón ni sugiere ni prohíbe hacer, tales como levantar una paja, tener una pluma, un cepillo y otras similares (Dióg., VII, 107-9).

Dicen que algunas de las obligaciones son perfectas, y las llaman también acciones rectas; rectas son las acciones conformes a la virtud, como el ejercer prudencia o justicia (EsTOBEO, égl., II, 7, 8, 85). Tal obligación . . es perfecta y absoluta y, como dicen también, tiene todos los números, y no puede darse en nadie, excepto el sabio (CicER., de off., III, 14). Las acciones que no se hallan en tales condiciones no son rectas, y a éstas las llaman obligaciones media; y no perfectas Todo acto, pues, que en un ser racional acontezca contrariamente a la conveniencia, es culpa (peccatum): mientras que la conveniencia perfeccionada se convierte en acción recta (ESTOB., égl., II, 7, 8, 85-86).

La posibilidad del progreso y las clases de los que progresan. — Dice Crisipo que quien progresa hasta el más alto grado, realiza enteramente todas las conveniencias y no abandona ninguna. No afirma

todavía que la vida de éstos es feliz, pero que alcanzan la felicidad cuando las acciones medias hayan logrado seguridad y constancia y adquirido una fijeza propia (ESTOBEO, florilegio, 103, 22).

Entre los que progresan, hay sin embargo grandes diferencias. Se dividen en tres clases: primero están aquellos que todavía no poseen la sabiduría, pero se hallan ya en sus proximidades. Sin embargo, también, aquello que se halla cerca, está en el exterior. . .; se encuentran ya en el punto desde el cual no se retrocede, pero esto no es evidente todavía para ellos mismos...: no saben que saben..., se hallan libres de las enfermedades (del alma), pero aún sienten las afecciones... La segunda clase es la de aquellos que han alejado de sí los mayores males espirituales y las afecciones, pero de manera tal que aún no se sienten seguros con su posesión de imperturbabilidad, y pueden recaer en ellos. La tercera clase se halla libre de muchos y grandes vicios, pero no de todos: por ejemplo, huye de la avaricia, pero aún se siente presa de la ira (SEN., ep., 75, 8-14).

14. La ley y la razón: justicia y derecho natural (no por convención). — A quien le ha sido dado la razón por la naturaleza, también le ha sido dado la recta razón: luego, también la ley, que es la recta razón en el mandar y en el prohibir: y si la ley, también el derecho. Pero la recta razón le ha sido dada a todos. Luego, el derecho ha sido dado a todos (CiCER., Las leyes, I, 12, 33). Lo justo es por naturaleza y no por convención, así como también la ley y la recta razón, según dice Crisipo (Dióg., VII, 128).

La ley es reina de todas las acciones divinas y humanas, y es necesario que sobreentienda a las cosas bellas y feas, y gobierne y guíe y de acuerdo a ello sea regla de lo justo y de lo injusto, y, para aquellos animales que son sociales por naturaleza, tenga imperio sobre lo que se debe hacer y prohíba lo que no debe hacerse (Cris., De la ley, en MARCIAN., Inst., I).

15. Fundamento de la ley: el amor y la sociabilidad natural — del amor de los hijos al amor del género humano. — Por naturaleza estamos inclinados a amar a los hombres: lo cual es fundamento del derecho (CicER., Las leyes, I, 15, 43).

Sucede, por naturaleza, que los hijos sean amados por los padres: principio del cual se deriva la sociedad común del género humano, que en consecuencia nosotros buscamos. . . También entre las bestias se puede percibir la fuerza de la naturaleza, y observando el cuidado que ponen en el parto y en la cría, nos parece escuchar la voz misma de la naturaleza. Por lo que. . . parece que estamos impulsados por la naturaleza misma a amar a aquellos que engendramos. De lo que se deriva que también sea natural entre los hombres, una común honra de los hombres; por eso es necesario que el hombre, por el hecho mismo de ser hombre, no parezca extraño al hombre. . . Por eso somos aptos, por naturaleza, a las uniones, consorcios, ciudades (CicER., De fin., III, 19, 62-3).

Porque nadie quiere llevar la vida en la más desierta soledad, ni aun con infinita abundancia de placeres, es fácil entender que hemos nacido para la conjunción y asociación de los hombres y para la natural comunidad. . . Pues si no fuese así, no habría puesto para la justicia y para la bondad... Y como tal es la naturaleza del hombre, que existe entre él y el género humano una especie de derecho social, quien lo observa será justo, e injusto quien lo infrinja (ibíd., 20, 65-67).

16. La unión universal de los seres y la preeminencia del bien común sobre el privado: el altruismo y el sacrificio. — Y creen que el mundo está gobernado por la voluntad de los dioses, y que es como una ciudad y un Estado común de los hombres y de los dioses, y cada uno de nosotros es parte de este mundo; por lo que se sigue por naturaleza que anteponemos la utilidad común a la nuestra. Tal como, en efecto, las leyes anteponen la salvación común a la de los individuos, así, el hombre bueno, sabio y obediente a las leyes y consciente de la conveniencia social, piensa más en la ventaja de todos que en la de alguien o de él mismo. Ni se debe vituperar más al traidor de la patria que al desertor de la utilidad o salvación común por amor de la propia. Por lo cual debe alabarse aquel que afronta la muerte por la república, porque conviene que se ame más a la patria que a nosotros mismos (CiCER., De fin., III, 19, 64).

Acción educativa y participación en el Estado y en la familia. — Estamos impulsados por la naturaleza a beneficiar al mayor número posible de hombres, y ante todo, instruyéndolos y comunicándolo las razones de la prudencia... Y como observamos que el hombre ha nacido para la defensa y conservación de los hombres, es conveniente a tal naturaleza que el sabio quiera gobernar y administrar A Estado y, para vivir de acuerdo a la naturaleza, tomar mujer y querer tener hijos (ibid., 20, 65 y 68).

17. La fraternidad humana y el cosmopolitismo: patria es el mundo. — Y el muy admirado Estado de Zenón, fundador de la secta estoica, tiende en suma a esta unidad: que no estemos gobernados por ciudades o por naciones, distinta cada una de ellas por leyes propias, sino que

consideremos a todos los hombres connacionales y conciudadanos, y que la vida sea una sola y uno solo el mundo, como para una grey unida, criada con una ley común. Zenón escribió esto, considerándolo como imagen ideal de buena legislación filosófica y de Estado (PLUT., de Alex. virt., I, 6, 329).

El hombre que se conforma a la ley es francamente ciudadano del mundo (cosmopolita) y dirige las acciones de acuerdo a la voluntad de la naturaleza, conforme a la cual se gobierna todo el mundo entero (FiLÓN, De mund. op., 3).

La ley del mundo y del cosmopolita es la naturaleza. — Puesto que cada ciudad bien gobernada tiene una constitución, necesariamente le corresponde al cosmopolita valerse de la constitución de la cual se vale también el mundo entero. Ésta es la recta razón de la naturaleza, que, con nombre más apropiado, te llama ley, siendo ley divina, de acuerdo a la cual se hallan distribuidas a todos los individuos las conveniencias y los deberes (ibid., 143).

La sabiduría es la verdadera libertad: condena de la esclavitud. — Únicamente el sabio es libre, y los malvados son esclavos: pues la libertad es un poder de obrar de acuerdo a la manera propia; la esclavitud es la privación de tal capacidad. Existe además otra esclavitud, que consiste en la sujeción, y una tercera en la compra y en la sujeción, que se opone a la dominación, que también ella es malvada (Dióg., VII, 121).

CAPÍTULO IV - EL ESCEPTICISMO

[El desenvolvimiento de la orientación escéptica se realiza en tres momentos distintos: 1) la escuela de PIRRÓN (siglos, IV-III a. de C.) de fundación algo anterior a la de EPICURO y de ZENÓN; 2) la nueva academia de ARCESILAO y de CARNÉADES (siglos III-II); la nueva escuela pirroniana (desde el siglo I a. de C. hasta la iniciación del III d. C.).

La fuente principal para las tres fases es SEXTO EMPÍRICO, con sus obras: Pyrrhoneiai hypotyposeis y Adversas mathematicos (es decir, Esbozos de Pirronismo o lineamientos pirronianos y Contra los doctrinarios)].

I. LOS ESCÉPTICOS ANTIGUOS.

[PIRRÓN de Elis (360-270) desarrolló los motivos escépticos, que la escuela socrática de Elis ya habla extraído de su fusión con la otra de Megara. Al retorno de la expedición de Alejandro a Asia, fundó su escuela; pero no dejó escritos, por lo cual sus doctrinas fueron conservadas y difundidas solamente en las poesías satíricas (silloi) de su discípulo TIMÓN de Flionte, llamado el sillógrafo (muerto en el año 241 a. C). Pero la escuela se agota bien pronto con los pocos discípulos de este último].

1. Nomines y definiciones del escepticismo. — La orientación indagativa (escéptica) se llama también investigativa por la acción de investigar y de indagar. Y suspensiva por el estado de ánimo que nace después de la investigación sobre el objeto de la indagación. Y dubitativa, sea por el dudar de todo e investigar, como dicen algunos, sea por la hesitación a dar o negar el asentimiento. Y pirroniana por haber llegado Pirrón a la escepsis de modo más pleno y manifiesto que los antecesores (SEXTO EMP., H. p., I, 3).

2. Los tres problemas capitales. — Timón, que es discípulo de Pirrón., dice que quien desea ser feliz debe tener en cuenta tres cosas: 1) cuál es la naturaleza de las cosas; 2) qué actitud debemos adoptar respecto a ellas; 3) y finalmente qué resultará de tal actitud (ARISTOCL., en EUSEBIO, praep. ev., XIV, 18).

3. El primer problema (naturaleza de las cosas) a) distinción entre fenómenos y cosas en sí y contrastes entre los fenómenos. — Pues él dice que las cosas se manifiestan igualmente indiferentes, inciertas e indiscernibles: por ello ni nuestras sensaciones ni las opiniones nos dicen lo verdadero o lo falso (ARISTOCL., en Eus., loc. cit.) En efecto, las cosas no son por naturaleza tal como aparecen, sino solamente que parecen (DióG., L., IX, 77). Convenimos, dicen los escépticos, en torno a aquello que, como hombres, estamos sujetos, porque reconocemos que es de día, que vivimos y muchas otras cosas que aparecen en la vida. Pero. . . sólo conocemos lo que sentimos. En efecto, consentimos en que vemos y sabemos que entendemos esto, pero ignoramos cómo vemos y cómo entendemos, y que esto se nos aparece blanco, lo decimos como simple expresión de nuestras impresiones, pero sin afirmar si tal es también en la realidad. . . Podemos afirmar el fenómeno, pero no que el ser en sí es así. Tenemos la sensación de que el fuego quema, pero no afirmamos que tiene una naturaleza ardiente. Y vemos que alguien está en movimiento y que alguien muere, pero no sabemos cómo sucede esto. . . Por lo cual también Timón... en las Imágenes, dice así: El fenómeno domina todo, en cualquier parte que aparece — y en los libros De las sensaciones, agrega: no afirmo que la miel es dulce; pero reconozco que me parece así. Y Enesidemo en el ler. libro de los Discursos pirronianos, dice que Pirrón no define nada por la posibilidad del discurso contrario, sino que se atiene a los fenómenos. . . Cuando recibimos imágenes distintas producidas por las mismas cosas, como una imagen redonda o cuadrada de una torre... diremos que las unas y las otras se nos aparecen, y por ello los escépticos reconocen los fenómenos, en tanto aparecen (DiÓG., IX, 103-107).

b) los valores morales y los contrastes de las valoraciones humanas. — No existe un bien ni un mal por naturaleza, sino que estas cosas son juzgadas por la inteligencia en relación al hombre, de acuerdo a lo que afirma Timón (SEXTO EMP., A. M., XI, 140). Pues si algo fuese bien o mal por naturaleza, debía ser para todos bien o mal, como la nieve es fría para todos; pero, contrariamente a eso, no existe bien o mal que sea común para todos; luego, no existe bien o mal por naturaleza. . . Pues la misma cosa es estimada un bien por uno (como el placer por Epicuro), un mal por otro (como por Antístenes): de ahí se derivará, pues, que la misma cosa es bien y mal (Dióg., IX, 101).

En efecto, Pirrón afirmaba que nada es bello ni feo, justo ni injusto, y, análogamente, en cada cosa no existe nada en la realidad, sino que en virtud de la convención y del hábito los hombres se

producen todas (estas determinaciones), pues cada cosa no posee tal carácter más que tal otro (Dióg., L., IX, 61).

4. El segundo problema (actitud a asumirse frente a las cosas): seguir los fenómenos y suspender el juicio sobre las cosas en sí (lo que se halla oculto). — Enesidemo, en el libro primero de los Discursos pirronianos, decía que Pirrón no definía nada, a causa de la posibilidad de argumentos contrarios, pero que se atenía a los fenómenos (DiÓG., IX, 106).

Contra este criterio de los fenómenos los dogmáticos dicen que, cuando recibimos imágenes distintas producidas por las mismas cosas, como una imagen redonda y una cuadrada de una torre, el escéptico, si no prefiere ninguna de las dos, no podrá obrar; si sigue una de las dos, ya no atribuirá más un valor equivalente a ambos fenómenos. A esto objetan los escépticos que, cuando recibimos imágenes diversas, diremos que las unas y las otras nos aparecen, y precisamente por eso ellos afirman los fenómenos, en tanto nos aparecen, (ibíd., 107). El escéptico asiente a las afirmaciones consiguientes a las representaciones; por ejemplo, sintiendo calor o frío, no diría creo que no siento calor o frío — sino que decimos que no dogmatiza, en el sentido de que se considera dogmático dar el asentimiento a una cosa de aquellas investigadas por la ciencia que están ocultas (no evidentes) (SEXTO EMP., H. p., I, 13), introduciendo la idea de la imposibilidad de comprender y de la suspensión del juicio. (DiÓG., IX, 61).

No debemos confiar en los sentidos ni en la razón, sino permanecer sin opinión, sin inclinarnos hacia una parte o hacia la otra, impasibles. (ARISTOCLES, en Eus., loc. cit.).

El fenómeno y las cosas ocultas. — Aquel que afirma que los escépticos suprimen los fenómenos, me parece que no ha logrado entender lo que nosotros decimos: pues no destruimos las afecciones que se derivan de las representaciones que nos conducen involuntariamente al asentimiento, como ya hemos dicho, y éstos son los fenómenos. Pero cuando investigamos si el objeto es tal como aparece, admitimos que aparece, pero indagamos no sobre el fenómeno, sino sobre aquello que se dice sobre el fenómeno mismo, lo cual es distinto a la indagación sobre el propio fenómeno. así, por ejemplo, admitimos que la miel parece darnos la sensación de lo dulce, porque tenemos la sensación de lo dulce. Pero si también el dulce, he aquí lo que investigamos por medio del razonamiento, lo cual no constituye el fenómeno, sino lo que se dice en torno al fenómeno. (SEXTO EMP., H. p., I, 19-20).

Distinción escéptica entre el criterio del juicio existencial y el criterio de la conducta práctica: a) confusión de Diógenes Laercio. — También en su vida era consecuente Pirrón, no evitando ni preocupándose por nada, y afrontándolo todo: continuaba su ruta aunque encontrase carros en su camino, precipicios, perros, etc., pues no tenía ninguna confianza en los sentidos. (DIÓG., IX, 62).

b) aclaración de Sexto Empírico. — Por todo lo que decimos sobre el criterio de la orientación escéptica, es evidente que nos atenemos a los fenómenos. Se dice criterio en dos sentidos: de aquello que se admite por la creencia en la existencia o inexistencia objetiva (de lo cual, hablaremos al refutarlo), y de aquello que se acepta para el obrar, ateniéndonos a lo cual en la vida, realizamos ciertas acciones y otras no. Vamos a referirnos ahora a esto último.

Afirmamos entonces que el criterio de la orientación escéptica es el fenómeno, llamando así a la representación que tenemos. Pues consistiendo éste en la persuasión y afección involuntaria, no puede ser objeto de indagación. Por eso quizá nadie emite dudas sobre el hecho de que el objeto se nos aparece de esta manera o de aquella otra; pero, en cambio, se indaga sobre el problema si es tal como se nos aparece. Ateniéndonos a los fenómenos, pues, de acuerdo a la práctica común de la vida, vivimos sin dogmas: pues no podemos vivir absolutamente inertes. (SEXTO, H. p., I, 21-22).

El valor de las expresiones escépticas más empleadas: manifestaciones de estados de ánimo, y no afirmaciones sobre la realidad objetiva. — Sobre todo, el escéptico al proferir estas expresiones suyas, quiere expresar aquello que le parece a él mismo, y enunciar su estado de ánimo sin intenciones dogmáticas, ni afirmar nada en torno a los objetos exteriores. (SEXTO EMP., H. p., I, 15).

Con la expresión nada definimos, se manifiesta el estado de ánimo de la neutralidad; y de manera semejante con las expresiones nada más y a cada discurso se le opone otro, y otras análogas. . . Como dice Timón en el Pitón, pues, la expresión nada más significa no definir nada, antes bien no sentirse impulsado a adherirse a una opinión. También la expresión a todo discurso, etc., lleva a la suspensión del asentimiento. (Dióg., IX, 74-76). Por lo cual, cuando digo: a todo discurso se le opone otro igual, afirmo algo equivalente a lo siguiente: a todo razonamiento examinado por mí en tanto intenta fundamentar una aserción dogmática, me parece que se le opone otro discurso, que también pretende fundamentar una proposición dogmática, y posee igual valor para su credibilidad o no credibilidad: de

manera que ésta no es la expresión dogmática de un discurso, sino la enunciación de un estado de ánimo del sujeto humano, es decir, aquel que se presenta en quien es afectado por él. (SEXTO, H. p., I, 203).

Y la expresión no más esto que aquello otro, también manifiesta un estado do ánimo nuestro, de acuerdo al cual, por el peso equivalente de los hechos contrarios, nos vemos inclinados hacia la neutralidad (ibíd., 190).

La afasia, por lo tanto, es abstención en el pronunciarse, en el sentido común en el cual afirmamos que se comprende la afirmación y la negación: por eso la afasia es nuestra condición espiritual (ibid., 192), Y la suspensión es llamada así por permanecer en suspenso la inteligencia (ibid., 196), etc.

5. La tercera cuestión (resultado de la actitud escéptica): la imperturbabilidad para las cesas opinables y la moderación de las afecciones involuntarias. — Dice Timón que asumiendo tal actitud alcanzaremos, ante todo, la abstención del juicio (afasia) y luego la imperturbabilidad (ataraxia) (Aristocl., loc. cit.). Decimos que el fin del escéptico es la imperturbabilidad en las cosas que se refieren a la opinión y la moderación en las afecciones derivadas de la necesidad. .. Quien opina que existe algo de bien o de mal por naturaleza, se turba por todo, ya sea cuando no posee lo que considera bien, sea cuando cree que está atormentado por cosas que para él son males por naturaleza, sea cuando persigue los considerados bienes. Y si los obtiene, sufre mayores turbaciones, porque se exalta más allá de toda razón y medida, y, temiendo el cambio, para no perder lo que considera bienes, hace lo imposible. En cambio, quien se halla incierto sobre la naturaleza del bien y del mal, no huye de nada ni persigue con ardor el logro de nada, y por ello se halla libre de turbaciones.

Le ha sucedido al escéptico, pues, lo que se narra del pintor Apeles. Pues, dicen, que pintando un caballo y queriendo imitar con la pintura la espuma del caballo, tan mal le resultó, que renunció a su propósito y arrojó contra el cuadro la esponja con la que limpiaba los colores del pincel, y que ésta, dando contra el caballo, produjo la imitación de la espuma. Pues también los escépticos esperaban alcanzar la imperturbabilidad por medio de la definición del contraste entre fenómenos y conceptos, y no logrando hacerlo, impendieron el juicio; y de la suspensión del juicio, casi por azar, sobrevino para ellos la imperturbabilidad, del mismo modo que la sombra al cuerpo.

Por otra parte, no consideramos al escéptico absolutamente libre de turbaciones, sino que decimos que sólo es turbado por los hechos derivados de la necesidad. Y convenimos en que a veces siente frío, hambre y otras afecciones del mismo género, pero en estos casos también los hombres comunes sufren doblemente los efectos: por las afecciones mismas, y no en menor grado porque opinan que estas circunstancias son malas por naturaleza. En cambio el escéptico, con dejar de lado las opiniones añadidas, de que cada una de estas cosas sea un mal por naturaleza, logra también liberarse a sí mismo con moderación mucho mayor. Por eso decimos que la finalidad del escepticismo es la imperturbabilidad en las cosas que se derivan de la opinión, y la moderación de las afecciones en las derivadas de la necesidad. (SEXTO, H. p., I, 25-30).

II. LOS NEO -ACADÉMICOS.

[Con ARCESILAO de Pitane en Eolia (315-241 antes de C), que sucedió a CRATES en el escolarcado de la Academia, ésta toma una nueva dirección, escéptica en lugar de dogmática, polemizando especialmente con el dogmatismo estoico. Esta fase es llamada nueva Academia, o también media, por quien llama nueva a la posterior fase ecléctica. De las doctrinas de ARCESILAO, que no escribió nada, tenemos noticias sobre todo a través de CICERÓN (especialmente en Académicos primeros y Académicos posteriores) y de SEXTO EMPÍRICO. Después de cuatro escolarcas intermedios sin ningún relieve, encontramos en la dirección de la Academia a CARNÉADES de Cirene (214-129), miembro de la embajada de los tres filósofos, enviada en el 155 por Atenas a Roma, que determina la introducción de la filosofía en el mundo romano. Carnéades causó la impresión más viva sobre los romanos, por la fascinación de su vigorosa elocuencia: permanecieron célebres los dos discursos antitéticos sobre la justicia, que se han conservado sólo parcialmente en un fragmento del De república de CICERÓN. La actividad de CARNÉADES fue, en buena parte, una formidable polémica contra CRISIPO, en la que transparece todo el vigor y la fineza de su argumentación: son célebres las polémicas cobre los conceptos de necesidad y de libertad, sobre la divinidad y la providencia y el problema del mal. La exposición de las doctrinas de CARNÉADES (que no dejó escritos) fue realizada entre sus discípulos, especialmente por CLITÓMACO de Cartago, después del cual, con FILÓN de Larisa, la Academia vuelve al eclecticismo. (V. cap. V).]

1. El retorno a Sócrates con ARCESILAO: a) el método refutativo. — Ante todo, Arcesilao comenzó (pues ha sido esencialmente socrático) no a manifestar cuál era su propia opinión, sino a disputar en contra de la opinión que expresaba cada uno. (CiCER., De orat., III, 18, 67).

b) la profesión de ignorancia. — En contra de Zenón. .. Arcesilao empeñó cada una de sus batallas, no por obstinación o por amor a la victoria. . ., sino por la obscuridad de aquellas cosas que habían conducido a Sócrates a la confesión de su ignorancia. (CiCER., Ac. prim., 44). Le pareció a Sócrates que no puede saberse nada; sólo exceptuó una cosa: saber que no se sabe nada, y nada más. (Ac., II, 74). Arcesilao negaba, por lo tanto, la existencia de alguna cosa que pudiese saberse: ni aun aquella única que Sócrates se había dejado.. . Y consecuentemente con estas consideraciones, obraba de tal modo, discutiendo contra las opiniones de todos, que hacía cambiar de opinión a muchos, de manera que demostrando que se hallan equilibradas las razones en sentido contrario sobre los mismos argumentos, se lograba obtener más fácilmente la suspensión del asentimiento por ambas partes (Acad. I, 45).

2. No existe criterio de verdad. — Carneades se opuso, no solamente a los estoicos, respecto al problema del criterio, sino también a todos los filósofos anteriores. Él demuestra que no existe criterio absoluto de verdad: ni razón, ni sensibilidad, ni representaciones, ni ninguna otra cosa. Pues todos éstos nos engañan, igualmente. (SEXTO EMP., A. M., VII, 159).

3. Contra el criterio estoico: no existe comprehensión ni representación comprehensiva. — Arcesilao se opuso a los estoicos, demostrando que la comprehensión no es un criterio, en absoluto. .. Si la comprehensión es el asentimiento de la representación comprehensiva, es inexistente. Ante todo, porque el asentimiento no se da con la representación, sino con la razón: pues el asentimiento se da a las proposiciones axiomáticas. En segundo lugar, no se encuentra ninguna representación de tal manera verdadera como para no poder ser falsa, tal como se demuestra con múltiples y varias razones. (SEXTO EMP., A. M., VII, 153-4). La representación... debía, a la manera de la luz, mostrarse a sí misma y ser indicadora de la evidencia que la produce. Pero como no siempre indica lo que en verdad existe, sino que a menudo engaña y no concuerda con las cosas que la envían como los mensajeros infieles, se sigue necesariamente que no es posible admitir cada representación como criterio de verdad, sino sólo en el caso de que sea verdadera. Por lo tanto, ya que ninguna es tan verdadera como para no poder ser falsa, sino que para cada una que parece verdadera, se encuentra otra parecida que es falsa, el criterio vendrá nuevamente a encontrarse en la representación común de lo verdadero y de lo falso; pero la representación común de éstos, no siendo comprehensiva, no será criterio. (Ibíd., 162-4).

Pruebas de la insubsistencia de la representación comprehensiva y de una propiedad especifica suya que la diferencie de las otras. (Desarrolladas en parte por ARCESILAO, en parte por CARNEADES) :

1. Los errores de los sentidos: a) los sentidos no aprehenden las cosas en sí, sino las mudables apariencias. — Si existe alguna cosa comprehensiva de algo distinto, ésta será la vista. Pero ésta no es comprehensiva de nada. . . Cree, en efecto, comprender colores, magnitudes, figuras y movimientos: y no comprende nada de ello. . Si comprende un color..., comprenderá también el del hombre; pero no lo comprende. Ya que él cambia según las horas, los actos, las naturalezas, las edades, las circunstancias, las enfermedades, la salud, el sueño, la vigilia, de manera que conocemos que cambia así, pero no conocemos lo que es en verdad. Por ello, si esto no es comprensible, nada más será cognoscible. (SEXTO EMP., A. M., VII, 411-12).

b) por ello se contradicen y se equivocan. — También por la figura encontraremos el mismo género de incerteza. La misma cosa puede parecer lisa y áspera como en las pinturas; redonda y cuadrada, como en las torres; recta y dividida en trozos, como en el remo fuera y dentro del agua. Y por el movimiento, en movimiento o en reposo, como para la gente que se halla sentada en la nave y la que le halla en reposo en la playa. (SEXTO EMP., A, M., VII, 414).

Te niegas a dejarte persuadir por el remo despedazado y por el cuello de la paloma. Y ante todo ¿por qué? Porque tengo la impresión que en el remo no se halla lo que aparece y que parecen varios los colores de la paloma y sólo existe uno, Y luego ¿no hemos dicho algo más?. . . como si se investigara qué cosa es en sí y no lo que aparece... ¿Acaso exiges mayores pruebas? ¿Qué puede existir más grande que el sol? Pues los matemáticos aseguran que es 18 veces más grande que la tierra: y qué pequeño nos parece!... ¿Y qué? ¿Acaso ese sol, que se mueve con tanto empuje que ni siquiera es posible calcular su rapidez, no parece, sin embargo, también ahora, que se halla en reposo? (CiCER., Ac., II, 79-82).

2. Indiscernibilidad de la representación verdadera y falsa: a) a causa de condiciones subjetivas. — El ser ellas a la par evidentes e impresionantes es prueba de la indiscernibilidad, y las acciones

consecuentes son pruebas del ser ellas evidentes e impresionantes a la par. Tal como, en efecto, en la vigilia, quien tiene sed goza en beber, y quien huye de una fiera o de alguna otra cosa terrible grita y vocifera, así también durante el sueño. .. Y de manera semejante como en las condiciones normales damos el asentimiento a los fenómenos, y así, por ejemplo, tratamos a Dión como Dión y a Teón como Teón, así también en la locura... El furioso Hércules, tomando la visión de los hijos propios por los de Eurísteo, hizo seguir la acción consecuente a tal representación... es decir, matar los hijos del enemigo... De la misma manera que recibió la representación del arco, también así la tuvo de los propios hijos como hijos de Euristeo. . . Pero aquella que provenía del arco era verdadera, la de los hijos falsa... Y si se llama comprehensiva a la del arco, porque con el arco se le añade la acción consecuente, empleando el arco, dígase igualmente que la proveniente de los hijos no difiere de ella. (SEXTO EMP., A. M., VII, 403-7).

b) a causa de condiciones objetivas. — Hay cuatro tesis que concluyen que no existe nada que pueda ser conocido, percibido, comprehendido, sobre lo que gira toda esta disputa: 1) que alguna representación puede ser falsa; 2) que esto DO se puede percibir; 3) que de aquellas representaciones que no difieren entre si, no puede ocurrir que unas sean perceptibles y otras no; 4) que no existe ninguna representación verdadera derivada de los sentidos, a la que no se le oponga otra que no difiera en nada de ella y que no pueda percibirse. (CiCER., Acad., II, 83). Pues es imposible distinguir la representación comprehensiva de la incomprehensiva de los objetos semejantes por la forma pero diferentes por la sustancia: por ejemplo, dado dos huevos sumamente semejantes entre sí, si se los doy alternativamente al estoico para que los distinga, tomándolos, ¿sabrá el sabio decir sin error cuál de los dos es el huevo mostrado, si el uno o el otro? El mismo discurso para dos gemelos. (SEXTO EMP., A. M., VII, 409-10).

Es difícil de creer la máxima estoica: no hay un cabello, no hay un grano que sea totalmente igual a otro... Puede refutarse, pero no deseo discutir. Pues para el caso presente, no produce diferencia el hecho de que una cosa no difiere en absoluto en ninguna de sus partes, o bien que no sea posible distinguir aún en el caso de que difiera... ¿Y qué, si en la misma cera imprimiré cien sellos con este anillo? ¿Y qué distinción podrá haber en el reconocerlos? ¿Por qué no habremos de juzgar temeridad el acto de opinar? (CiCER., Acad., II, 85-87).

4. Ni aun la razón y la dialéctica constituyen criterio de verdad: a) la razón es guiada por ¡as representaciones. — No existiendo ninguna representación que sea criterio de verdad, tampoco será criterio la razón. Pues ella es guiada por la representación, y es natural: ya que ante todo debe aparecérsele lo juzgado, y nada puede aparecer sin la sensibilidad irracional. Entonces, ni el sentido irracional ni la razón pueden ser criterio de verdad. (SEXTO, A. M., VII, 165).

b) la dialéctica no es ciencia de lo verdadero. — Decís que la dialéctica fue creada como discriminadora y juez al mismo tiempo de lo verdadero y de lo falso, ¿y de qué verdadero y de qué falso? ¿En qué campo? ¿El dialéctico juzgará qué es lo verdadero o lo falso en geometría, en las letras o en la música? Pero él no conoce estas ciencias. ¿Lo hará entonces en filosofía? ¿En qué le concierne a él saber qué magnitud tiene el sol? ¿Y de qué medio dispone él para poder juzgar cuál es el supremo bien? Y entonces, ¿qué es lo que él juzgará? (CicER., Ac., II, 91).

c) ella no puede definir la afirmación verdadera ni discriminarla de la falsa (el embustero de CARNEADES) . — Fundamento de la dialéctica es que cualquier enunciado (axioma) es verdadero o falso. Entonces, ¿qué? Son verdaderas o falsas estas proposiciones: "si dices que mientes y lo dices de verdad, ¿mientes o dices la verdad?" Dices que estas cosas son inexplicables. . . Pero si estas cosas no pueden explicarse, ni se encuentra de ellas ningún juicio para poder responder si son verdaderas o falsas, ¿dónde se halla la famosa definición que el enunciado (axioma) es aquella proposición que es o verdadera o falsa? (CiCER., Ac., II, 95).

d) no sabe fijar el límite distintivo entre las cualidades opuestas (el sorites de CARNEADES). — La naturaleza de las cosas no nos dio ningún conocimiento de los límites, por lo cual en ningún caso podemos establecer dónde debemos detenernos. Y no sólo en el caso del montón de grano (soros), de donde se deriva el nombre (de sorites), sino absolutamente, en ningún caso (de opuestos): rico pobre, claro oscuro pocos o muchos, grandes pequeños, largos breves, anchos estrechos, si somos interrogados sobre ellos a cada paso, jamás sabemos dar una respuesta cierta, acerca de cuál es la agregación o la reducción que se necesita. Pero el sorites es un sofisma. Y si podéis, destruidlo para que no os moleste: pues os molestará si no tomáis precauciones. En guardia, dice, ya que a Crisipo, cuando se le dirigen a cada paso preguntas, por ejemplo, si tres son muchos o pocos, antes de llegar a los muchos, le agrada, como ellos dicen, entregarse al reposo. Por lo que a mí se refiere, descansa y ronca también, dice

Carneades; pero ¿acaso eso beneficia? Pues luego llega alguien que te despierta del sueño y te interroga del mismo modo: "dado el número sobre el cual has callado, si a ese le agregas uno, ¿se habrán convertido quizá en muchos?" Sigue nuevamente adelante hasta que te plazca. ¿Qué más da? Confesarás, sin embargo, lo siguiente: que no puedes indicar ni el último de los pocos ni el primero de los muchos. (CicER., Ac., II, 92-39).

Ensayos típicos de la crítica de Carneades:

I. Refutación de la teología estoica: a) el asentimiento universal. — Has considerado como supremo argumento para reconocer la existencia de los dioses el que así parezca a los hombres de todos los pueblos y de todos los géneros. De poco peso en sí mismo, es además falso. ¿De dónde conoces las opiniones de todos los pueblos? Creo, en efecto, que existan muchos tan crueles por ignorancia, que no haya entre ellos idea de los dioses. ¿Y qué? Diágoras, llamado el ateo, y después Teodoro, ¿no han excluido abiertamente la divinidad? (ClCER., De la nat. de los dioses, I, 62-63). Considerabas un serio argumento que todos creyesen en los dioses inmortales... ¿Os agrada, entonces, juzgar cosas tan graves con la opinión de los estultos, vosotros, especialmente, que los llamáis insanos? (Ibid., III, 11).

b) la adivinación. — Definís la adivinación de la siguiente manera: predicción o presentimiento de las cosas que son fortuitas... Aquellas que pueden presentarse con el arte, la razón, el hábito o la hipótesis no las atribuyes a la adivinación, sino a los que poseen conocimiento. De manera que es posible adivinar las cosas fortuitas, no previsibles por medio del arte o de la sabiduría... ¿puede existir entonces presentimiento de aquello de lo cual no existe razón alguna para explicar su cumplimiento? ¿Qué otra cosa es, en efecto, la fortunas o el acaso... sino que cuando algo sucede de la misma manera que hubiese podido acontecer de otra manera?... Nada hay más contrario a la razón y a la constancia que el azar, por eso me parece que ni aun Dios puede saber lo que acontecerá por azar y fortuitamente. Pues, si lo sabe, por cierto que sucederá, y si es cierto que acontecerá, ya no es más azar... ¿Y dónde se encuentra esta adivinación de los estoicos? La cual, si todo acontece fatalmente, no nos puede enseñar previsiones eficaces, pues, cualquiera sea nuestra conducta, acontecerá lo que debe acontecer, y si por el contrario puede torcerse su curso, no es más destino: por lo cual no hay tampoco adivinación, pues lo es de las cosas futuras. (CiCER., De la adivinación, II, 13-21).

c) dios y el mundo: la providencia divina y el problema del mal; el orden cósmico y la posibilidad de su formación natural. — ¿Por qué Dios, que ha creado todo para nosotros (así lo pretendéis), ha creado tantas culebras y víboras y esparcido tantas pestilencias en la tierra y en el mar? (CiCER., Ac., II, 120). Y esta razón. . . ¿no observas qué gran don hemos obtenido de los dioses?. .. Pero sabe cada casa, sabe el foro, saben la curia, el campo, los aliados, las provincias que, tal como con la razón se obra rectamente, así se realiza el mal con la razón: la primera cosa por pocos y raramente, lo segundo a menudo por el número, por lo que hubiese sido mejor que los dioses inmortales no nos hubiesen dado en absoluto la razón, más bien que dárnosla de manera tan ruinosa. (De la nat. de los dioses. III, 67 y 69).

Vosotros negáis que pudiese crearse este mundo tan bello y acabado sin una providencia divina... Y henos frente a Estratón de Lámpsaco, que... rehúsa servirse de la obra de los dioses para fabricar el mundo. Él enseña que cualquier cosa existente ha sido creada por la naturaleza. . . por pesos y movimientos naturales . . . Yo no otorgo mi asentimiento ni a la opinión de Estratón ni a la tuya; ora me parece más probable una cosa, ora la otra. (Acad., II, 120-1).

d) inconcebibilidad de la naturaleza divina: ni incorpórea ni corpórea; si es viviente es mortal; si está dotada de perfección también es partícipe del mal. — Si Dios existe o es corpóreo o incorpóreo. Pero no puede ser incorpóreo [cfr. la definición estoica de lo real = corpóreo] por las causas ya expresadas. Si es cuerpo o es compuesto... o simple y elemental. Si es compuesto es mortal... si simple, es fuego o aire, o agua o tierra; pero cualquiera de éstos que sea, es inanimado e irracional. Lo cual es absurdo. Si pues no es ni compuesto ni simple, debe afirmarse que no existe Dios. (SEXTO, A. M., IX, 180). Si los Dioses existen, son vivientes; si son vivientes, tienen sensaciones... si tienen sensaciones... reciben placeres y dolores. Y recibiendo dolores (Dios) es capaz de turbación y de cambios para peor; y si es así, es mortal. (Ibid., 149-40).

Si Dios es perfecto, posee todas las virtudes. . . también el valor; pero si tiene valor, posee la ciencia de las cosas temibles y no temibles...; y si es así, existe algo temible para Dios... Si posee todas las virtudes, también posee la prudencia; y si tiene prudencia, posee la ciencia de los bienes y de los males y de los indiferentes... y también conoce el dolor... y lo sufre, pues no sufriéndolo no lo conocería... Si es poseedor de todas virtudes... posee también la de deliberar... Pero si delibera, existe

algo oscuro para el: pues si no existiese nada de oscuro no deliberaría... Si Dios no posee las virtudes, es vil y malvado demonio: lo cual es absurdo. Pero si las posee, existirá algo mejor que él... la virtud de Dios. (Ibid., 152-176). He querido decir estas cosas de la naturaleza de los dioses no para destruirla, sino para que comprendas cuan oscura es y ¿cuántas dificultades contienen las explicaciones. (CiCER., De la naturaleza de los dioses, III, 93).

2. El problema de la necesidad y libertad: crítica del concepto estoico del destino, y distinción entre causa y antecedente. — Si todo acontece por causas antecedentes, todo está conexo y enlazado por natural concatenación; y si es así, todo deviene necesario, y si esto es verdad, nada está en nuestro poder. Pero hay algo en nuestro poder. Ahora bien, si todo acontece fatalmente, todo sucede por causas antecedentes; entonces, no se produce fatalmente cualquier cosa que acontezca. Por lo tanto, decía Carneades que ni aun Apolo podría predecir sino aquellas cosas cuyas causas las contuviera la naturaleza en modo tal, que fuese necesario que acontecieran... Por eso, no preexistiendo en la naturaleza de las cosas, las causas por las cuales fuese necesario que Edipo matase a su padre ni otro hecho del mismo género. Apolo no hubiese podido predecir la historia de Edipo... Por lo tanto no se debe entender la causa de modo que cada antecedente sea causa, sino aquello que precede con eficiencia, ni... Hécuba fue causa de la muerte de los troyanos por haber engendrado a Alejandro, ni Tíndaro a Agamenón por haber engendrado a Clitemnestra. Pues del mismo modo habría que considerar al viajero bien trajeado como causa de ser despojado por el asaltante. (CiCER., Del destino, 31-34).

3. Crítica del concepto de justicia: antítesis entre derecho natural y civil, entre justicia y utilidad o sabiduría. — Existe un derecho civil, no un derecho natural: pues si lo hubiese, las mismas cosas serían justas e injustas para todos, como cálidas o frías, amargas y dulces... Pero si quisiese describir las especies de derecho, instituciones, costumbres, mostraría que no sólo son diversos entre tantas gentes, sino en la misma ciudad, también en ésta, mil veces cambiados... Y si es propio del hombre justo y probo obedecer a las leyes, yo pregunto, ¿a cuáles? ¿Cualesquiera que sean? Pero la virtud no admite inconstancia, ni la naturaleza tolera variedad, y las leyes están caracterizadas por la pena, no por nuestra justicia; luego, no existe derecho natural ni, por eso, justo por naturaleza... ¿Por qué, en efecto, para todos los pueblos están fundados diversos y varios derechos, sino porque cada uno sancionó para sí el que creyó útil para sus cosas? Y en qué medida se halla alejada la utilidad de la justicia, nos lo enseña el mismo pueblo romano que..., deseando siempre lo ajeno y arrebatando su posesión, se apoderó de todo el mundo... Si quisiésemos ser justos, es decir restituir lo ajeno, deberíamos volver a nuestra casa y permanecer en la pobreza y la miseria. ..

Y un hombre bueno, si posee un siervo que huye o una casa insalubre y pestilente... y los pone en venta, ¿confesará o burlará el comprador que le vende un siervo que le huye o una casa pestilencial? Si confesara, sería juzgado bueno porque no engaña, pero tonto...; si ocultara, sabio..., pero malvado... ¿Y qué hará el justo, si le produce un naufragio y otro más débil que él se ha aferrado a una tabla? ¿No lo arrojará de la tabla para aferrarse él y salvarse, especialmente si no se encuentra ningún testigo en el medio del mar? Si es sabio lo hará, pues no haciéndolo as! tiene que morir; si prefiere morir en lugar de alzar la mano sobre otro, será ciertamente justo, pero necio... Por lo tanto, diferenciada la justicia en dos partes, una civil y la otra natural, (Carneades) derriba a entrambas, porque la civil es ciertamente sabiduría, pero no justicia; en cambio, la natural es ciertamente justicia, pero no sabiduría... Pero no porque juzgase digna de ser vituperada la justicia, sino para demostrar que sus defensores no discutían nada de seguro, nada de firme sobre la justicia. (CicER., La rep., III, fragm. en LACT., Instil. div., V-VI).

5. Conclusión de la refutación del dogmatismo: la suspensión del asentimiento. — Tengo por norma juzgar verdaderas únicamente representaciones tales que no puedan ser falsas: de esta norma no me es lícito separarme un ápice (como suele decirse) si no quiero confundirlo todo. . . ¿Cuál es el juicio de lo verdadero, cuando es común con lo falso? De esta consideración ha nacido necesariamente aquella suspensión del juicio (epoché), en la que más firmemente permaneció Arcesilao. (CiCER., Ac., II, 58-59). No existiendo representación comprensiva, tampoco habrá comprensión, ya que ésta es el asentimiento a la representación comprehensiva. Y no existiendo comprensión, todas las cosas serán incomprendidas (acataleptas), y siendo todas incomprendidas se concluirá, también según los estoicos, que el sabio suspenderá su juicio. Veamos de qué manera: siendo incomprendidas todas las cosas por la insubsistencia del criterio estoico, si el sabio da su asentimiento, el sabio permanecerá en el campo de la opinión. Pues no siendo nada comprensible, si él asiente a algo, asentirá a lo incomprendido; pero el asentimiento a lo incomprendido es opinión. De modo que, si el sabio se halla entre los que asienten, estará incluido entre los opinantes, pero no hay sabio entre los opinantes, (pues esto, según ellos, es

causa de necedad y de error), luego, el sabio no se encuentra en el número de los que asienten. Y si es así, será menester que permanezca sin asentir sobre todo, lo que no significa otra cosa sino suspender el juicio. Luego, el sabio suspenderá el juicio sobre todo. (SEXTO EMP., A. M., VII, 155-57).

Opiniones y testimonios contradictorios sobre ARCESILAO y CARNEADES: a) el pirronismo de ARCESILAO. — Arcesilao... a mi parecer, concuerda en todo con los razonamientos pirronianos. . . En efecto, no se hace evidente que se pronuncie sobre la existencia ni sobre la inexistencia de algo, ni juzga que en lo que respecta a la credibilidad o no credibilidad haya que preferir una cosa a la otra, sino que suspende el juicio sobre todo. (SEXTO EMPÍRICO, Hip., pyrrh. I, 232).

b) opiniones sobre su dogmatismo. — Sin embargo, si se debe prestar fe a quienes hablan de él, afirman que era un pirroniano en apariencia, pero en verdad era un dogmático. Y como por medio del método dubitativo comprobaba si los discípulos se hallaban capacitados para la aceptación de los dogmas de Platón, parecía un dubitativo; pero a los discípulos bien dispuestos les refería las doctrinas de Platón. Por lo cual Aristón decía de él: Platón adelante, Pirrón atrás, Diodoro en el medio, porque se servia de la dialéctica de Diodoro (Cronos) (ibid.. 234).

c) dudas sobre CARNEADES. — Arcesilao se mantuvo más firmemente en la suspensión del juicio, si es verdad lo que afirman algunos de Carneades. . . Efectivamente, todavía ayer oíamos decir que Carneades estaba habituado a deslizarse, a veces, a afirmar que el sabio opinará, es decir, caerá en el error. (CicER., Acad., II, 59).

6. Superioridad y resultado de la suspensión: el fin y el bien (la imperturbabilidad), — Quien nunca dice ni sí ni no, combate en contra de quien afirma, con mejor éxito que quien niega, y en contra de quien niega con mejor éxito que quien afirma. (PLUT., Adv. Col, XXVIII, 9). Y dice (Arcesilao) que el fin es la suspensión del juicio, el cual, decíamos nosotros, que debe acompañarse de la imperturbabilidad. También dice que las suspensiones particulares del juicio son bienes, y males los asentimientos particulares. Excepto que si alguien observase que nosotros (los escépticos) decimos esto con referencia a lo que aparece y no como afirmación cierta; en cambio él, con respecto a la naturaleza, afirma que la suspensión en sí es un bien y un mal el asentimiento en sí. (SEXTO EMPÍRICO, Hip. pyrrh., I, 233).

7. El problema de la posibilidad de la acción y de la regla de la conducta: a) la sensación es negada como criterio, no como hecho; la representación y las tendencias naturales son reconocidas; es negado únicamente el asentimiento al juicio de realidad objetiva, — (Clitómaco) dice que se halla en un grave error quien afirma que la Academia (es decir, los filósofos académicos) nos substrae los sentidos, pues nunca han sido negados por ellos los colores, los sabores o los sonidos, pero sí ha sido puesto en duda por ellos que en aquellos haya una nota de lo verdadero y de lo cierto, y que no se encuentra en ninguna otra parte (CiCER., Ac., II, 103). Siendo tres los movimientos espirituales: representaciones, tendencias y asentimiento, la representación no se puede suprimir ni aun queriéndolo...; la tendencia, despertada por la representación por lo que se refiere a las cosas adaptadas e impulsando al hombre a la acción,... ni aun a ésta suprimen aquellos que suspenden el asentimiento sobre todo . . . ¿Qué es pues de lo que únicamente huyen? De aquello en lo cual son innatos la mentira y el engaño: el opinar y el asentir (PLUT., Adv Col.. XXVIII, 5-8).

b) El criterio de la acción según ARCESILAO: lo plausible (eulogon]. — Pero como después de esto era necesario indagar también en la conducta de la vida, que no puede darse sin un criterio de verdad, del cual también la felicidad, es decir el fin de la vida, pueda obtener la confianza, indecisa antes, dice Arcesilao que quien suspende el juicio sobre todo, regulará elecciones, repudios y acciones en general con el criterio de lo plausible, y procediendo de acuerdo a este criterio obrará rectamente, pues por medio de la prudencia se logra la felicidad, y la prudencia se halla involucrada en el dominio de las acciones rectas, y la acción recta es aquélla que, realizada, tiene una justificación plausible. Quien se atiene a lo plausible, pues, obrará rectamente y será feliz. Así Arcesilao (SEXTO EMP., A. M., VII, 158).

c) CARNEADES: la representación persuasiva (pithanón) y teoría de los tres grados de la credibilidad (verosimilitud). Interrogado también él (Carneades) acerca de un criterio de la conducta de la vida y la conquista de la felicidad. . ., aceptó la representación persuasiva, la persuasiva y que no halla contradicción, y la examinada en todas sus partes. . .

La representación. . . tiene dos aspectos: uno relativo al objeto; el otro al sujeto. Respecto al objeto es verdadera o falsa. . . Respecto al sujeto parece verdadera o falsa. La que parece verdadera se llama. . . persuasiva; la que no parece verdadera... no persuasiva... De entre aquéllas que parecen

verdaderas, alguna es confusa. . .; otra, además de parecer verdadera, posee fuertemente este aspecto de verdad. . . La que posee con suficiente evidencia el aspecto de verdadera, es criterio de verdad para Carneades. . .

Luego se dice persuasivo un objeto presente de 3 modos: 1) aquél que es y parece verdadero, 2) aquél que es falso pero parece verdadero, 3) el verdadero común a los dos casos citados. Por lo que será criterio la representación que parece verdadera. A ésta los académicos la llaman persuasiva. También sucede a veces que es falsa; ... pero sucediendo muy raramente, ésta, que imita la verdad, no hay que rehusar confianza a aquélla que en la mayor parte de las veces es verdadera, pues nos corresponde regular juicios y acciones, según lo habitual. Según Carneades, éste es el criterio primero y común.

Pero como la representación nunca es simple, sino que una depende de la otra a la manera de cadena, el segundo criterio será la representación persuasiva y al mismo tiempo no contradicha. Por ejemplo, quien concibe la representación de un hombre, comprenderá también necesariamente la de lo que le pertenece. . . (color, tamaño, apariencia, movimiento, palabra. . .) y de todo lo que lo circunda (aire, luz, día, cielo, tierra, amigos, etc.). Cuando ninguna de semejantes representaciones nos produce apariencia de falsedad, sino que todas concurren a producirnos la apariencia de verdad, tenemos más confianza. En efecto, creemos que éste es Sócrates porque contiene todos los caracteres habituales. . . por los cuales es tal que nadie puede confundirse con él. Y tal como algunos médicos comprenden quién tiene fiebre realmente no únicamente por un solo síntoma. . ., sino por el concurso de todos. . ., así el académico juzga la verdad por el concurso de las representaciones, y si ninguna de las representaciones concomitantes la contradice como falsa, dice que es verdadera la que le parece. . .

Y aún más que la representación no contradicha, es persuasiva y perfecta generadora de juicio la que al no ser contradicha agrega también el ser examinada en cada una de sus partes. . . En este caso, por el examen particularizado del complejo, examinamos atentamente cada uno de los elementos constitutivos. . . Por ejemplo, los elementos concurrentes en un juicio: el juzgante, el juzgado, el medio a través del cual se juzga. Para el primero es necesario asegurarse que el sentido no sea anormal, que el estimulo sea suficiente, que el ánimo no se halle excitado; para el segundo conviene examinar la distancia y el intervalo, el lugar, el tiempo, la disposición, la actividad; para el tercero la claridad del aire, la distancia, el tiempo suficiente. ..

De acuerdo a un único criterio, resultan efectivamente, estos grados: 1) la representación persuasiva, 2) la persuasiva y al mismo tiempo no contradicha, 3) la persuasiva no contradicha y al mismo tiempo examinada en cada una de sus partes. . . En las contingencias comunes, dice Carneades, empleamos como criterio únicamente la representación persuasiva; en aquéllas algo importantes la no contradicha; luego, en aquéllas que influyen sobre la felicidad, la examinada en cada una de sus partes. Pero también. . . dice que nos atenemos únicamente a la persuasiva cuando las circunstancias no nos dan la oportunidad de un examen cuidadoso del caso. Por ejemplo, alguien perseguido por los enemigos... Se sigue la persuasiva examinada en cada una de sus partes cuando nos es dado el tiempo suficiente para servirnos del juicio fundado sobre la inspección atenta y sobre el examen particularizado (Sexto EMPÍRICO, A. M., VII, 166-189).

III. LOS ESCÉPTICOS POSTERIORES.

[La última fase del escepticismo griego se inicia con el resurgir de la escuela pirroniana por obra de PTOLOMEO de Cirene (contemporáneo de los neo-académicos) y especialmente de ENESIDEMO de Cnosos, pasado de la Academia al pirronismo. pero su cronología es incierta entre el siglo I antes de Cristo y el I después de Cristo, porque mientras que su obra (Discursos pirronianos) está dedicada a un tal Tuberón, que algunos identifican con el amigo de CICERÓN, de otra parte Cicerón nunca nombra a ENESIDEMO y dice que en sus tiempos la escuela pirroniana se ha apagado, y la serie de los escolarcas neo-pirronianos, recordados entre ENESIDEMO y SEXTO EMPÍRICO (siglos II y III después de Cristo) DO comprende sino seis nombres.

Nada de todos éstos ha llegado hasta nosotros, y nada tampoco de otro escéptico AGRIPA (no comprendido en la lista de los escolarcas), sino sólo lo que nos refiere de él SEXTO EMPÍRICO, el cual nos da los 10 argumentos o modos (tropos) escépticos de ENESIDEMO y los 5 de AGRIPA.

SEXTO es llamado empírico porque pertenecía a la escuela de los médicos empíricos, la cual se mantuvo adherida al neo-pirronismo por la convicción de que en la medicina era vana la investigación de las causas, y convenía limitarse a la sola observación de los fenómenos. Sus obras Esbozos o lineamientos del pirronismo, (Hypotyposeis pyrrhoneiai, en tres libros), y Contra los matemáticos (Adversus mathemáticos, en 11 libros, que en realidad constituyen dos obras distintas: 6 libros contra

los matemáticos o profesores, y 5 contra los dogmáticos o filósofos) presentan la recopilación sistemática de todas las argumentaciones y polémicas desarrolladas por las varias corrientes escépticas para demoler las otras doctrinas y sostener las propias. Por eso constituyen también una preciosa fuente para la historia de la filosofía.

SEXTO es contemporáneo de los neo-pitagóricos y anterior en muy poco a los neoplatónicos: cronológicamente EOS encontramos ya en el período religioso de la filosofía griega].

1. Eficacia y ejecución de la actitud escéptica. — La eficacia del escepticismo se halla en la antítesis en la que coloca fenómenos e intelecciones desde todos les aspectos; por lo cual, debido al igual equilibrio de los hechos y de las razones opuestas, llegamos, ante todo, a la suspensión del juicio, y por ello, a la imperturbabilidad. . . Tal suspensión se actúa, para decirlo en general, por medio de la contraposición de los hechos: oponemos fenómenos a los fenómenos, o intelecciones a intelecciones o recíprocamente (SEXTO EMP., Lin. pirronianos, I, 8, y 31).

2. Los diez modos (tropos) de la suspensión, según ENESIDEMO. — Se nos han trasmitido diez modos. . . Estos son reducibles luego a tres, derivados del sujeto que juzga, del objeto juzgado y de ambos... a la vez... A su vez estos tres se reducen al de la relación; por eso la relación es el más general; los tres son especiales, y subordinados los diez.

El primer discurso es aquél según el cual, por la diferencia entre los animales, no se tienen las mismas representaciones de las mismas cosas. Inferimos esto de las diferencias en su generación y de la diversidad de las constituciones de los cuerpos (ib., 36-40).

Es natural, pues, que tales desigualdades y diversidades. . . produzcan grandes contrastes de afecciones. . . y grandísima discordia de representaciones (ib., 43-4). Y si las mismas cosas parecen disímiles por la diversidad entre los animales, podremos decir, sí, cómo nos parece a nosotros el objeto; pero suspenderemos el juicio sobre lo que en realidad es. Pues no podremos convertirnos en jueces entre nuestras representaciones y de los otros animales, siendo nosotros mismos parte en la causa, y por lo mismo, más necesitados de un juez, que capaces de juzgar nosotros mismos (59).

El segundo modo. . . deriva de la diferencia entre los hombres. Pues aunque si por hipótesis se concede que se puede creer más en los hombres que en los animales, encontraremos, también por lo que respecta a las diferencias entre nosotros, instigada la suspensión del juicio. De las dos partes de las que se dice que se halla compuesto el hombre, alma y cuerpo, por ambas diferimos entre nosotros. . . Por eso también hay mucha diferencia entre nosotros en el anhelar y huir hacia las cosas externas... (79-80), y de la grande, casi infinita diferencia entre las mentes de los hombres, es una prueba máxima la discrepancia entre las aserciones de los dogmáticos. . . aun sobre lo que se debe buscar o evitar (85). Y si las mismas cosas influyen diversamente a raíz de la diversidad existente entre los hombres, por ello también será naturalmente determinada la suspensión (85).

Pero como los dogmáticos se hallan muy satisfechos de si mismos . . ., también limitando el discurso a un solo hombre, por ejemplo al sabio soñado por ellos. . . . examinamos el tercer modo. . . proveniente de la diferencia entre las sensaciones. Es evidente que las sensaciones difieren entre ellas: las pinturas a la vista parecen tener depresiones y relieves pero no parece lo mismo al tacto. Análogamente, la miel parece agradable a la lengua, desagradable a los ojos. . . (90-92). Por eso no podemos decir qué es en realidad cada una de estas cosas, podemos, sí, decir qué es lo que nos parecen cada vez. . . Cada fenómeno parece ofrecérsenos distinto a los diferentes sentidos. . . Es oscuro, entonces, si en realidad posee estas cualidades, o una sola, que parece distinta a la diferente constitución de los sentidos singulares, o bien más de las que a nosotros nos parecen, de las cuales algunas se nos escapan (93-94). Y no logrando los sentidos comprender los objetos, tampoco lo logra la inteligencia. Por eso también por este discurso parece resultar necesaria la suspensión acerca de los objetos externos (99).

Pero para concluir en la suspensión, aun reduciendo el discurso a un solo sentido o prescindiendo de los sentidos, tomamos también el cuarto modo, llamado de las circunstancias, entendiendo nuestras disposiciones. Decimos que tiene que ser considerado en los casos del estado natural o no natural, de la vigilia y del sueño, de la edad, del moverse o permanecer en reposo, del odiar o amar, del hallarse necesitados o saciados, embriagados o abstemios, de las predisposiciones, del tener coraje o temor, dolor o alegría (100). Existiendo desigualdades tan grandes. . ., quizá es fácil decir lo que le parece cada objeto a cada uno, no lo que es en realidad. Porque tal desigualdad no se puede definir con un juicio: en efecto, quien juzga. . . será parte en la discrepancia, . . . contaminado por la disposición en que te halla (112-113).

El quinto discurso se refiere a posiciones, intervalos y lugares: pues para cada uno de éstos las mismas cosas parecen diferentes. Por ejemplo, el mismo pórtico visto desde un ángulo extremo parece estrecharse; desde el centro parece todo igual. . .; la misma rama en el mar parece dividida en trozos, fuera, recta. . .; los cuellos de las palomas inclinados diferentemente parecen de distintos colores. Entonces, como todos los fenómenos se ven en un lugar, en un intervalo, en una posición. .., también por esto estamos constreñidos a llegar a la suspensión (118-120).

El sexto modo se refiere a las mezclas: por lo cual concluímos que, dado que ningún objeto se aprehende en sí mismo, sino con otro, bien puede decirse cuál es la mezcla del objeto con aquello que es percibido conjuntamente, pero no qué es el objeto externo en sí... Los perfumes en el baño y en el sol son más intensos que en el aire frío... Y para dejar las mezclas externas, nuestros ojos contienen en sí membranas y humores. . ., y como en las narices y en las regiones del gusto se hallan ciertas sustancias, con ellas aprehendemos sabores y olores, no puros en sí. De manera que para las mezclas los sentidos no aprehenden los objetos externos tal como son (124-7).

El séptimo modo... se refiere a la cantidad y constitución de los objetos, entendiendo por constitución las composiciones. . . Por ejemplo,... los granos de arena, observados individualmente, uno por uno, parecen toscos, pero colocados en montón producen la impresión de morbidez (129-130). Generalmente las cosas útiles se convierten en perjudiciales por su uso en cantidad excesiva, y las que en dosis excesivas parecen perjudiciales no producen ningún mal tomándolas en dosis pequeñas: lo que está testimoniado especialmente por la experiencia de los poderes medicinales. . . De esta manera, las relaciones de cantidad y constitución producen confusiones en la percepción de los objetos externos (133-4).

El octavo modo es el de la relación. . . Esto se dice en dos sentidos: 1) respecto al que juzga. . . 2) respecto a las cosas percibidas conjuntamente. Que todo es relativo, ya lo hemos dicho: respecto al que juzga (debemos decir) que todo parece relativo a un animal determinado, a un hombre, a una circunstancia, a un sentido determinado. Respecto a las cosas percibidas conjuntamente, que todo parece relativo a una mezcla dada, a una localidad, composición, cantidad, posición dadas (135-6).

Del modo que llamamos noveno en la serie, de la continuidad o rareza de los encuentros, decimos más o menos lo siguiente: ciertamente es mucho más impresionante el sol que un cometa, pero como el sol lo vemos continuamente y el cometa muy raramente, el cometa nos impresiona de tal manera que lo creemos un signo divino, pero no así el sol. . . Y las cosas raras parecen preciosas, pero las abundantes y habituales no nos causan la misma impresión. . . Concluímos que podremos decir cómo se nos aparece cada cosa de acuerdo a la continuidad o rareza de los encuentros, pero que no nos hallamos en condiciones de decir cómo es cada uno de los objetos exteriores por sí mismo (141-4).

El décimo modo, que concierne especialmente a los hechos morales, se refiere a la educación, las costumbres, las leyes, las creencias míticas y las opiniones dogmáticas (145). Cada una de estas clases las oponemos ora a sí misma, ora a cada una de las otras: por ejemplo costumbre a costumbre. . . (148) ley a ley. . . (149) educación a educación. . . (150) costumbre a ley. . . (152) costumbre a educación. . (153) costumbre a creencia mítica. . . (154) costumbre a opinión dogmática. . . (155) ... Dada pues tanta discordancia entre los, hechos, demostrada también de este modo, no podremos decir cuál es el objeto por su naturaleza, sino lo que parece de acuerdo a la educación, a la ley, a la costumbre, etc. También por eso, pues, debemos suspender el juicio sobre la naturaleza de la realidad externa (163).

El escepticismo en Ensidemo es introducción al heracliteismo (coexistencia de los contrarios). — Decía Enesidemo que la dirección escéptica es encaminamiento hacia la filosofía de Heráclito: porque el aparecer de los contrarios de una misma cosa conduce a la existencia de los contrarios de una misma cosa (SEXTO EMPÍRICO, Lin. pirronianos, I, 210 cfr. también A. M., VII, 349, VIII, 18, X, 216, 233, 238).

3. Los cinco modos de AGRIPA. — Escépticos más recientes transmiten estos cinco modos de la suspensión: 1* de la discordancia, .. . por el cual, sobre un argumento propuesto encontramos que existe una disidencia que no puede solucionarse entre (los modos de) vida y entre los filósofos, por lo cual, no pudiendo elegir ni rehusar, concluimos con la suspensión.

2° El modo que proviene del caer en el infinito, por el Cual confirmamos que el argumento, alegado como prueba del hecho propuesto, tiene necesidad de otra prueba, y ésta de otra, y así hasta el infinito, por eso, no teniendo de donde comenzar la demostración, fe impone necesariamente la suspensión.

3° El derivado de la relación. . ., en el cual el objeto se nos aparece de esta manera y de esta otra en relación al que juzga y a las cosas percibidas conjuntamente; en cambio, nos abstenemos de juzgar qué es por su naturaleza.

4° de la hipótesis, cuando los dogmáticos, rechazados hacia el infinito, comienzan por algo sin fundarlo, sino que creen aceptarlo simplemente y sin demostración, por concesión.

5° el dialele (petición de principio o círculo) se obtiene cuando aquello que debe ser confirmación de la cosa investigada necesita dé la prueba extraída de la cosa investigada; por lo cual, no pudiendo aceptar ninguno de los dos como fundamento del otro, suspendemos el juicio sobre entrambos (SEXTO EMPÍRICO, Lin. pirronianos, I, 164-9).

Semejantes modos. . . exponen los más recientes, no para excluir los diez modos sino para refutar con más variedad, con éstos y con aquellos, la temeridad de los dogmáticos (177).

4. Los dos modos recapitulativos o dilema. — Aun transmiten dos modos de suspensión. Porque todo aquello que se comprende, parece ser comprendido de por sí o bien se comprende en base de otro. . . Ahora bien, dicen que se hace evidente que nada se comprende de por sí por el desacuerdo existente entre los naturalistas sobre todas las cosas sensibles e inteligibles; desacuerdo insoluble, no pudiendo nosotros valemos de criterio sensible ni inteligible, por ser cada uno, cualquiera que tomemos, indigno de confianza, porque es controvertible. Por eso tampoco admiten que se pueda comprender algo por cualquier otro. Pues si el otro, del cual se comprende, necesitará siempre ser comprendido por otro, se desemboca en el dialele o en el infinito; en cambio, si se quisiese aceptar algo como comprendido de por sí, y comprender por él a otro, a eso se opone que no se puede comprender nada de por sí, por las razones ya expresadas (ibid., 178-9).

5. El problema del criterio de la verdad: suspensión del juicio. — Entre los que disputan en torno al problema del criterio de la verdad, algunos afirman su existencia, como los estoicos y otros; otros, como Jeniades de Corinto y Jenófanes, lo niegan. . . Para juzgar la controversia en torno al criterio, nos es necesario poseer un criterio reconocido por medio del cual podamos juzgarlo. Y para tener un criterio reconocido antes es necesario resolver la controversia sobre el criterio. Así, cayendo el discurso en el dialele, se hace imposible la búsqueda del criterio, no concediendo nosotros que se acepte un criterio por hipótesis, rechazando hasta el infinito a quien quiera juzgar el criterio con otro criterio. Además, puesto que la demostración exige un criterio, y el criterio una demostración juzgada, así el discurso vuelve a caer en el dialele (SEXTO EMP., Lin. pirronianos, 11, 18-20).

Los tres presuntos criterios: 1) el criterio por el cuál (el hombre). — El hombre, según lo que dicen los dogmáticos, me parece no sólo incomprensible, sino también impensable (II, 22). Pero por consentir en que se comprende al hombre, no se podría demostrar jamás que las cosas se puedan juzgar por él. Quien lo afirme... lo afirmará con o sin demostración. No con demostración, pues ésta debe ser verdadera y juzgada, y por eso, juzgada por alguien. Y como no podemos decir unánimemente por quien podrá ser juzgada la demostración (ya que justamente buscamos el criterio por el cual) no podremos juzgar la demostración; por eso, tampoco demostrar el criterio por el cual, del que se habla. Si se afirmara sin demostración... no merecerá confianza, por eso no podremos asegurar que el hombre es el criterio por el cuál (ib., 34-35). [cfr. también sobre la elección del hombre: si el más inteligente, a los n. 39 y 42, si el acuerdo de lo más, al 43].

2. El criterio por medio del cuál (sensibilidad e intelecto). — El hombre no posee otro medio para poder juzgar... sino la sensibilidad y el intelecto (ib., 48). No podemos decir que por la sensibilidad se comprenda en absoluto algo... Y además los sentidos son impresionados de modo opuesto por los objetos (ib, 50): ahora bien, lo que es discorde y contradictorio no es criterio, sino que él necesita de un juez (A. M., VII, 346). Entonces llegamos al intelecto (Lin. pirronianos, II, 57). Si éste no se ve exactamente ni aun a si mismo, sino que se halla en divergencia sobre su propia esencia, el modo de generación, el lugar en el cual se encuentra, ¿cómo podría comprender con exactitud algo distinto?... Existiendo tantas divergencias sobre el intelecto..., si osamos juzgarlas con un intelecto... anulamos el objeto de la investigación; si lo hacemos con otro, ya no es más verdad que se juzgan las cosas con el intelecto (58-60).

3. El criterio según el cuál (representación). — Aunque concediéramos que la representación se comprende, no se podrían juzgar las cosas según ella. Pues no se aplica de por sí a los objetos. . . sino por medio de los sentidos; y los sentidos no comprenden los objetos exteriores, sino a lo sumo solamente las afecciones propias, y entonces la representación será de la afección de la "sensibilidad, que difiere del objeto, pues no es lo mismo la miel y la sensación de dulce... Y ¿cómo sabrá el intelecto

si las afecciones de la sensibilidad son similares a los objetos sentidos, no hallándose nunca en contacto con objetos externos ni teniendo mediante los sentidos la revelación de la naturaleza, sino únicamente la de las afecciones propias? (72-74).

Pero es menester saber que nosotros no nos proponemos demostrar que no existe el criterio de verdad (pues sería una proposición dogmática) . . . Hemos opuesto a los dogmáticos algunos razonamientos que parecen persuasivos, no para asegurar que son verdaderos. . ., sino para conducir a la suspensión, con el hacer resaltar la paridad de la fuerza persuasiva de estos discursos y de los de los dogmáticos (79).

6. De la imposibilidad de pronunciarse sobre las cosas evidentes a la idéntica imposibilidad para las oscuras. — Pareciendo inalcanzable el criterio de la verdad, no es posible hacer afirmaciones ni sobre las cosas que parecen evidentes (por aquello que dicen de ellas los dogmáticos) ni sobre las oscuras. . . Pero ad abundantiam discurrimos también en particular en contra de las oscuras. Y porque ellas parecen comprenderse y confirmarse por medio de los signos y de las demostraciones, mostraremos en breve, que también conviene suspender el juicio sobre los signos y las demostraciones (ibid., 95-96).

7. Critica de la teoría de la prueba: a) los signos. — De las cosas oscuras, algunas son tales absolutamente, otras momentáneamente, otras por naturaleza. . . Las absolutamente oscuras no se comprenden en absoluto. . .; las oscuras momentáneamente y por naturaleza se comprenden por medio de signos. . .: las oscuras momentáneamente por signos rememorativos, las oscuras por naturaleza por signos indicativos. . . Llaman rememorativo al signo que, observado conjuntamente con el significado, por haberse dado conjuntamente con toda evidencia. . . nos conduce al recuerdo de la cosa observada conjuntamente, que ahora no se da con evidencia, como sucede con el humo y el fuego. En cambio es indicativo el signo (dicen) no observado en evidencia conjuntamente con la cosa significada, sino por la propia constitución natural, significando aquello de lo cual es signo, tal como los movimientos del cuerpo son signos del alma. . . No hablemos contra cualquier signo, sino contra el indicativo. . . El rememorativo está confirmado por la vida, pues cuando uno ve humo, infiere de él el fuego, y cuando ve una cicatriz dice que ha habido una herida. Por lo cual, no solamente no negamos la vida, sino que la defendemos (ib., II, 97-102).

El signo (indicativo) no es concebible. Ya que dicen que es relativo al significado y que es revelador de él... Si es relativo. .. debe ser absolutamente comprendido conjuntamente con el significado, como lo siniestro con lo diestro, el encima con el debajo, etc. En cambio, si es revelador del significado, debe ser absolutamente comprendido antes que él, porque, conocido antes, pueda conducirnos después al conocimiento de la cosa que se ha convertido en conocida por él. Pero es imposible conocer una cosa que no puede ser conocida antes que aquélla, antes de la cual debía en cambio ser comprendida: imposible por eso concebir un relativo que también sea revelador de la cosa relativamente a la cual se concibe. . . Imposible entonces concebir el signo (indicativo) (ibid., 118-20).

Continuando, aduciremos también las razones en favor de la existencia de un signo para demostrar la paridad de las razones opuestas. Las palabras dirigidas en contra del signo o bien poseen un significado o bien no lo tienen. Si no lo poseen, ¿cómo podrían refutar la existencia del signo? Si lo poseen, existe un signo... A este razonamiento se opone después el siguiente... Si (aquellas palabras) no tienen significado, no confirman que exista un signo; si lo tienen, se derivará el significado siguiente: que no existe un signo... Pero exponiendo así razones persuasivas, sea de la existencia, sea de la inexistencia del signo, no se puede afirmar más que negar la existencia del signo (ib., 130-133).

b) Las demostraciones en general. — Si suspendemos el juicio en torno al signo, y la demostración es un signo, también es forzoso suspender el juicio sobre ella (ib., 134). La demostración (dicen) es un razonamiento que, por medio de premisas convenidas, revela por inferencia una conclusión no manifiesta (136). Pero. . . un razonamiento, que por medio de premisas evidentes conduzca a conclusión no manifiesta, no se encuentra. Pues si es verdad que la conclusión sigue a la unión de sus premisas, y el consecuente y consecutivo es relativo al antecedente, y los relativos se comprenden conjuntamente, . . . dado que la conclusión sea oscura, serán oscuras también las premisas; si en cambio las premisas son evidentes, también será evidente la conclusión. . .; por lo cual no se infiere más una conclusión no manifiesta por premisas evidentes (169).

Los dogmáticos objetan que los razonamientos dirigidos en contra de la demostración, son demostrativos o no lo son. Y si no lo son, no pueden demostrar que no se da demostración; si lo son, ellos mismos por retorsión inducen la subsistencia de la demostración (ib., 185). A esto puede

responderse, por ejemplo, que no creyendo que se dé algún razonamiento demostrativo, no decimos en absoluto que sean demostrativos también aquellos contrarios a la demostración, sino que nos parecen persuasivos. . . Si además fuesen también demostrativos (lo que no aseguramos) . . . será verdadera su conclusión: "no existe demostración" (187-8). Que aunque se rechace de por sí, no por eso se confirma que existe como demostración. Existen muchas cosas que se hacen también a sí mismas aquello que hacen a otras. Como por ejemplo el fuego, que consumida la materia, se destruye a sí mismo, y como los purgantes que se expulsan a sí mismos al expulsar los humores de los cuerpos; así también lo mismo el razonamiento en contra de la demostración, después de haber apartado toda demostración, puede circunscribirse también a él mismo. Y también, tal como no es imposible que quien ya ha logrado escalar una altura por medio de una escalera, después de haberlo logrado despida la escalera con el pie, de la misma manera no parece incongruente que el escéptico, habiendo llegado a la prueba propuesta pasando como sobre un puente sobre el razonamiento que demuestra que no existe demostración, derribe también este mismo razonamiento (SEX-TO EMPÍRICO, A. M., VIII, 480-1).

Si efectivamente son persuasivos (y admitamos que lo sean) los razonamientos en favor de la demostración y persuasivos también los argumentos en contra, también es necesario suspender el juicio sobre la demostración, sin afirmar más su existencia que su inexistencia (Lin. pirronianos, II, 192).

c) Las particulares formas de razonamiento: el silogismo y la inducción. — También por ello es quizá superfluo discutir respecto a los celebrados silogismos. . .; pero, a mayor abundancia, quizá es mejor discurrir también en particular, pues se jactan especialmente de ellos. . . Pues esta proposición: "todo hombre es animal" se funda sobre la inducción de los casos particulares, pues del hecho de ser Sócrates hombre y animal, e igualmente Platón, y Dión y cada uno en particular, parece posible confirmar también que todo hombre es animal. De manera que con que un solo caso particular pareciese contrario a los otros, no sería válida la proposición universal. . . Entonces cuando dicen "todo hombre es animal, Sócrates es hombre, luego Sócrates es animal", queriendo inferir de la proposición universal "todo hombre es animal" la particular "luego Sócrates es animal", que concurre a fundar la universal por el medio de la inducción, como se ha recordado, incurren en círculo vicioso, fundando la proposición universal inductivamente por medio de las particulares [fundadas], a su vez, silogísticamente por medio de la universal (Lin. pirronianos, II, 193-6).

Me parece que también es de fácil refutación el proceso de la inducción. Porque pretenden, en efecto, por medio de ella, fundar lo universal partiendo de los particulares, lo harán o recurriendo a todos los particulares, o a algunos: pero si lo hacen sólo sobre algunos, la inducción no será segura, pudiendo contrastar a lo universal algunos de los particulares dejados de lado en la inducción; si lo hacen sobre todos, intentarán lo imposible, siendo los casos particulares infinitos y sin limites. De allí que en ambos modos supongo que es posible que suceda que la inducción vacile (ib., 204).

8. Crítica del concepto de causa. — Ensayemos en detenernos un poco en la noción de causa. . . Parecería que para ellos (dogmáticos) la causa en general fuese aquello por cuyo actuar nace un efecto (Lin. pirronianos, III, 13-14).

Es cosa persuasiva que existe la causa. En efecto, ¿cómo se produciría aumento, disminución, nacimiento, muerte, el movimiento en general, etc., etc., si no por alguna causa? (17). Y a quien afirma que no existe causa, contra él se vuelve el argumento: si dice que lo afirma simplemente y sin causa, no será digno de fe; si por una causa, al querer apartar la causa la establece, al aducir la causa por la cual no existe causa. Por ello es persuasivo que la causa existe.

Pero también es persuasivo afirmar que no existe alguna cosa que sea causa de otra. . . Por ejemplo es imposible concebir la causa antes de comprender el efecto de ella como su efecto. . . Pero tampoco podemos comprender el efecto de la causa como efecto de ella, si no hemos comprendido la causa del efecto como causa de él. . . Luego, si para concebir la causa es necesario haber conocido antes el efecto, y para conocer el efecto haber. . . sabido antes la causa, el circulo de la dificultad demuestra que ambos son inconcebibles, no pudiéndose concebir ni la causa como causa, ni el efecto como efecto. Pues exigiendo cada uno el estar fundado por el otro, no sabremos por cuál de los dos hemos de comenzar la concepción. Por ello ni aun podremos demostrar que exista alguna cosa que sea causa de otra. . . Quien lo afirma. . . si lo afirma simplemente, no será más digno de fe que aquél que diga simplemente que no existe nada que sea causa de nada; si expresa la causa por la cual cree que existe una causa, intentará fundamentar el objeto de la investigación por medio del objeto de la investigación. . . Además puesto que investigamos sobre la existencia de la causa, será absolutamente necesario que él aduzca también una causa de la causa de la existencia de la causa, y otra causa de ésta y así hasta el infinito. . .

Por otra parte, o la causa produce el efecto en cuanto es y está ya como causa, o en cuanto no es causa. Ahora bien, en cuanto no es causa, de ningún modo. Pero si en cuanto es tal, es necesario que ella sea y exista antes como causa y luego produzca así el efecto, que se dice realizado por ella, existente ya como causa. Pero como la causa es relativa, y relativa al efecto, es claro que no puede subsistir antes que éste, como causa. . . Pero el afirmar que la causa es conducida a existir después del nacimiento de su efecto, tengo temor que sea ridículo. .. Pero tampoco puede coexistir con él: pues si es su productor y lo que nace es necesario que nazca de algo ya existente, es menester que antes la causa sea causa, y después que se produzca el efecto. Entonces, si la causa ni preexiste a su efecto, ni coexiste con ésta y tampoco nace éste antes que ella, de ningún modo, en absoluto, ella participa de la existencia.

Por ello, por otra parte, concluimos que son persuasivos los argumentos por los cuales demostramos que es necesario afirmar que la causa existe, pero que también son persuasivos aquellos que demuestran que no conviene afirmar que haya una causa: y entre éstos no se puede preferir una parte, no existiendo ni un signo, ni criterio ni demostración reconocida, como ya se ha establecido. Por eso también es necesario suspender el juicio sobre la existencia de la causa (ib., 19-29).

Crítica particular del concento de causa agente y paciente (acción y resistencia) y de cuerpo. — Ésta, en efecto, si no es comprensible, se podría comprender con el contacto. . . Pero llegamos a la conclusión de que el contacto es incomprensible por las siguientes razones: las cosas que se hallan en contacto recíproco o se tocan entre ellas por partes, o todas con todas. Todas con todas, de ningún modo, porque de esa manera se unificarían y no se tocarían entre ellas. Pero tampoco partes con partes, pues sus partes son partes respecto al todo, pero respecto a sus partes son todo... Y si no comprendemos un contacto ni según el todo ni según las partes, el contacto será incomprensible. Y también por ello la resistencia. Y también por eso el cuerpo (III, 45-46). [Para la crítica de los conceptos principales de la física: movimiento y reposo, todo y parte, mutación natural, lugar, tiempo, número, etc., y de los conceptos de la religión (Dios) y de la ética (bien y mal, etc.), véase todo el libro III].

9. Regla de vida y de acción: confrontación con la medicina metódica. — A mi me parece que podría ser mejor seguir la así llamada escuela metódica. Pues sólo ésta, entre las escuelas médicas, parece no conducirse temerariamente respecto a las cosas oscuras, no arriesgándose a afirmar si son comprensibles o no: siguiendo los fenómenos, toma de éstos lo que parece beneficioso de acuerdo a la conducta de los escépticos... La regla común de vida, que también sigue el escéptico, es cuádruple: parte se halla en las indicaciones de la naturaleza, parte en la necesidad de las afecciones, parte en la tradición de las leyes y de las costumbres, parte en el aprendizaje de las artes. Tal, pues, como el escéptico, obedeciendo a la necesidad de las afecciones, es conducido a la bebida por la sed, al alimento por el hambre, etc., así también el médico metódico es conducido por las afecciones a las medidas correspondiente" (SEXTO EMP., LIn. pirronianos, I, 237-8).

CAPÍTULO V - EL ECLECTICISMO: CICERÓN

[Las escuelas post-aristotélicas, por la corrosión operada por las críticas reciprocas, y especialmente por las de la escéptica, se hallan obligadas a replegarse continuamente de las primitivas posiciones de neto contraste hacia el terreno menos expuesto a las refutaciones de los adversarios. Con excepción de la escuela epicúrea, inflexible en su rigidez, las otras tienden a buscar el ubi consistam en el consenso universal y en el sentido común, y entran de esta manera en la fase ecléctica: primero el estoicismo, la Academia después, Y más limitadamente la ¿miela peripatética.

El estoicismo medio, ecléctico, se produce con los discípulos de DIÓGENES de Babilonia: BOETO de Sidón (+ 119 a. C.) y PANECIO de Rodas (180-110) fundador del estoicismo romano y autor de la obra Sobre lo que es menester, modelo del De los oficios de CICERÓN. En muchos puntos de la teología, de la cosmología y de la ética, este eclecticismo substituye a ZENÓN por PLATÓN y ARISTÓTELES. Y también se aproxima a ellos en la ética POSIDONIO de Apamea (+ 51 a. C.), discípulo de PANECIO, retomando sin embargo, algunas de las tradiciones estoicas abandonadas por su maestro.

La Academia, con el sucesor de CLITÓMACO, FILÓN de Larisa (+ 79 a. C.) y más todavía con ANTÍOCO de Ascalona (+ en 68 a. de C.), ambos maestros de CICERÓN, pasa del escepticismo al eclecticismo. ANTÍOCO establece explícitamente el consenso de los filósofos como criterio de verdad, que, no sin esfuerzos deformadores, trata de demostrar que existe en los asuntos esenciales entre PLATÓN, ARISTÓTELES y ZENÓN.

Esta fase — llamada Nueva Academia por quien llama media a la fase escéptica — continúa hasta la era cristiana.

La expresión característica del eclecticismo nos es dada por el discípulo romano mayor de FILÓN, ANTÍOCO y POSIDONIO, es decir por M. TULIO CICERÓN (106-43 a. de C.). A pesar de que en Roma, en el siglo I a. de C., se desenvuelven también las corrientes estoicas (especialmente en la escuela de los SEXTOS), y epicúreas (sobre todo con LUCRECIO) y neo-pitagóricas (con NIGIDIO FÍGULO), SIN embargo, el eclecticismo aparece como el que más responde al espíritu práctico de los romanos, y las obras de CICERÓN ejercen una amplia eficacia, también por la amplia (si no siempre profunda) información, que lo convierte aun para nosotros en una preciosa fuente de conocimientos de historia de la filosofía.

Las obras filosóficas más importantes de CICERÓN son: Académicos (sobre el problema del conocimiento, escritos en dos redacciones distintas; de la primera ha llegado hasta nosotros el segundo libro: Primeros Académicos, II; de la segunda el libro I- Académicos Posteriores, I; De la naturaleza de los dioses, 3 libros; De la adivinación, 2 libros; Del destino; De los fines de los bienes y de los males, 5 libros (sobre el sumo bien, según los epicúreos, estoicos, académicos y peripatéticos); Disputas Tusculanas, 5 libros (sobre argumentos morales varios); De los oficios, 3 libros; De la república; De las leyes].

1. Valor de la filosofía. — La filosofía es la madre de todas las buenas acciones y de todas las buenas palabras (Bruto, 93).

Intención de dar su posesión a los romanos. — Por lo cual exhorto a todos aquellos que pueden, a arrebatar a Grecia, ahora en decadencia, la gloria también de este género, y transferirlo a esta ciudad, como nuestros antepasados, con tu esfuerzo y su actividad nos transfirieron todas las otras, que eran igualmente deseables (Tusc., II, 2). Magnífica y gloriosa tarea para los romanos la de no necesitar más del idioma de los griegos para la filosofía, y yo la cumpliré ciertamente, si logro llevar a término la obra iniciada (De la adiv., II, 1).

2. Método preferido: discusión de los argumentos de las distintas escuelas. — Siempre me ha agradado el hábito de los peripatéticos y de los académicos de discutir los argumentos en los sentidos contrarios, no solamente porque de otra manera es imposible hallar lo que hay de verosímil en cada problema, sino también porque es el más grande ejercicio del habla (Tusculanas, II, 9).

Aplicaciones en sus obras. — Y hallándose establecido el fundamento de la filosofía en los Fines de los bienes y de los males, este argumento fue agotado por nosotros en cinco libros, de modo que pudiese entenderse lo que te dijese por cada filósofo y contra cada uno. De inmediato otros tantos libros de las Discusiones en Tusculum han aclarado, sobre todo, las condiciones necesarias para la vida feliz... Publicados éstos, se han realizado tres libros De la naturaleza de los dioses, los cuales contienen todos los problemas sobre este tema... (De la adiv., II, 2-3).

3. Preferencias por la orientación neo-académica: el probabilismo ecléctico contra el dogmatismo de escuela y el principio de autoridad. — Hemos indicado en los cuatro libros Académicos la orientación filosófica que creemos la menos arrogante y la más coherente y elegante (De la adiv., II, 1). No nos contamos entre el número de aquellos para quienes no existe nada verdadero, sino entre aquellos que dicen que en todas las verdades se encuentra agregado algo de falso con tal apariencia de semejanza, que no se encuentra en ellas un criterio de juicio y de asentimiento cierto. Por lo cual resulta que existen muchas cosas probables, las cuales, aunque no aprehendidas en sí, dándonos sin embargo, una representación clara y distinta, sirven para regular la vida del sabio (De la naturaleza de los dioses, I, 12).

Nosotros vivimos al día, y afirmamos cualquier cosa que haya hecho impresión de probabilidad sobre nuestra alma: por lo tanto sólo nosotros somos libres (Tusc., V, 33). Puesto que ningún vínculo de una escuela determinada te embaraza, y gustas de todas, especialmente de cualquier cosa que te impresione con el aspecto de la verdad. . . Empleemos entonces la libertad que sólo a nosotros nos es lícito emplear en filosofía (Tusc., V, 82).

Entre nosotros y aquellos que creen saber, no hay más diferencia sino que ellos no dudan de la verdad de las concepciones que sostienen, nosotros en cambio, creemos probables muchas concepciones que podernos seguir con facilidad pero afirmar únicamente con gran dificultad; por eso, pues, somos más libres y ágiles, conservando plena facultad para juzgar, ni nos hallamos constreñidos por ninguna necesidad a sostener todas las concepciones prescritas y de cierta manera ordenadas. Porque los otros, ante todo, antes de poder juzgar qué es lo mejor, se encuentran ya coaccionados; luego, más aún por la mayor debilidad de la edad, o bien influenciados por algún amigo, o inspirados por un discurso que han escuchado en primer lugar, juzgan sobre aquello que ignoran y, como

arrastrados por la tormenta, se aferran como a un escollo al primer sistema hallado en su camino (Ac., II, 8).

4. Actitud de reserva sobre los problemas naturales: búsqueda de verosimilitudes. — Todas estas cosas, Lúculo, permanecen ocultas para nosotros, cubiertas y circundadas por densas tinieblas; por eso no existe agudeza de ingenio humano tan grande que tenga la capacidad de penetrar en el cielo o entrar en la tierra: no conocemos ni nuestros propios cuerpos, ignoramos cuáles son las posiciones de las partes y qué poder posee cada una de ellas. De ahí la causa por la cual los médicos han abierto el cuerpo que les interesaba conocer, de manera de hacerlo visible. Y sin embargo, los empíricos dicen que no por ello son más conocidas aquellas partes por el hecho de que puedan abrirlas y ponerlas en descubierto. Pero ¿cómo podemos emplear el mismo método de seccionar, abrir y dividir las cosas naturales, para ver si la tierra está enteramente fija y como adherida por sus raíces o suspendida en el centro? . . . Pero volvamos al alma y al cuerpo. ¿Acaso es suficientemente conocida la naturaleza de los nervios y de las venas? ¿Y sabemos qué es el alma? ¿dónde se halla? ¿si existe, en fin, o, como le pareció a Dicearco, que no existe en absoluto? ¿si está compuesta por tres partes, como quiere Platón. . ., o es simple y única?... Y, de cualquier manera que sea, ¿si es mortal o eterna?. . . Alguna de estas cosas le parece cierta a vuestro sabio; al nuestro ninguna de ellas hay que le parezca ni aún probable: ¡tanto se equilibran las razones contrarias expuestas sobre la mayor parte de ellas! (Acad., II, 122 y 124). Vuestro sabio y el nuestro buscan las mismas cosas; pero el vuestro para asentir, creer y afirmar; el nuestro para temer opinar temerariamente, y para creer haber alcanzado el mejor resultado si logra hallar lo verosímil en cosas semejantes (ibíd., 128).

5. El valor moral de la especulación: la elevación del espíritu. — Y sin embargo no creo que haya que desechar estas cuestiones de los físicos. Pues la consideración y la contemplación de la naturaleza constituyen casi un alimento de las inteligencias y de los ingenios: por ellas nos elevamos, nos parece alcanzar una región superior; miramos las cosas humanas desde lo alto, y, al pensar las superiores y celestes, despreciamos las nuestras como pequeñas e ínfimas. En la misma indagación de estas cosas que son las más grandes, y las más ocultas al mismo tiempo, hallamos gran deleite; pero si luego se ofrece al observador algo que presente los caracteres de lo verosímil, un placer humanismo embarga entonces su alma (Acad. II, 127).

6. La filosofía y la vida: naturaleza social del hombre y primacía de los problemas morales (derrumbe de la primacía aristotélica de la contemplación). — Si el conocimiento y la contemplación de la naturaleza no llegan a ninguna acción sobre las cosas, en cierto modo son imperfectas y truncas. Ahora bien, semejante acción aparece especialmente en la tutela de las ventajas de los hombres; entonces pertenece a la sociedad del género humano; por lo tanto hay que anteponer ésta al conocimiento. . . Por eso parecen más convenientes a la naturaleza los deberes que se derivan de la comunidad que los del conocimiento, y esto puede probarse con el siguiente argumento: que si al sabio le tocase en suerte una vida tal que, en virtud de disponer de todas las cosas en abundancia, pudiese considerar y contemplar por sí mismo y por propia cuenta con la máxima comodidad, todo lo que es digno de conocimiento, sin embargo, si se hallase en una soledad tal que no tuviese posibilidad de ver a ningún otro hombre, renunciaría a la vida. Y la primera de todas las virtudes, la sabiduría. . ., es ciencia do las cosas divinas y humanas, en la cual se halla implícita la comunidad de los dioses y de los hombres y la sociedad entre éstos mismos: si ella es (como es cierto) la suprema virtud, sin embargo es necesario que el deber que deriva de la comunidad sea el supremo (De los oficios, I, 153).

7. Los dos problemas capitales en filosofía: el criterio de la verdad y el sumo bien (punto de partida y punto de llegada). — Los dos problemas capitales en filosofía son estos dos: el criterio de la verdad y el fin de los bienes; ni puede ser sabio quien ignore el principio del conocer o el fin del desear hasta no saber de dónde parir o dónde llegar (Acad., II, 29). Establecido éste (el sumo bien), todo se halla establecido en filosofía. . . Si se ignora el sumo bien, es menester ignorar toda norma del vivir, de lo que se deriva tan gran error, que no se sabe en qué puerto refugiarse. En cambio, conociendo los fines de las cosas, en el entender cuál es el extremo de los bienes y de los males, se ha hallado la vía de la vida, y la conformación de todos los deberes y el término al cual se debe referir toda cosa; por lo cual se puede encontrar y alcanzar lo que todos deseamos, la norma de la vida bienaventurada (De los fines, V, 15).

8. El criterio de la verdad: reivindicación del sentido común y criterio ecléctico del consenso universal. — Nos es más familiar aquella filosofía que ha engendrado la facundia del decir; aquélla en la cual se dicen las cosas que no se alejan mucho de la opinión popular (Paradój. proem., 2). Los estoicos niegan que, excepto el sabio, exista algún hombre que sea bueno. Y bien, que así sea. Pero

ellos entienden por ello una sabiduría que aun no ha logrado alcanzar ningún mortal. Ahora bien, nosotros debemos atenernos a aquello que se halla en la costumbre y en la vida común, no a aquello que sólo está en la fantasía y en los deseos (De la amistad, 18). Nos parece que el argumento de mayor seriedad que se puede aducir de nuestra creencia en la existencia de los dioses, es el siguiente: que no existe ningún pueblo tan feroz, ningún hombre entre todos tan bestial, que su inteligencia no se halle dominada por la creencia en los dioses. . . Ahora bien, en todo argumento se debe juzgar ley de la naturaleza el consenso de todas gentes (Tusc., I, 30).

Búsqueda ecléctica del consenso entre todos los filósofos en la moral: decidido repudio del hedonismo y tímida exclusión de la duda académica del terreno de la ética. — O bien has perdido tu libertad de discutir, o tú eres de aquellos que al discutir no se guían por su propio juicio, sino que se atienen a la autoridad ajena... —No siempre, Tito; pero... temo establecer principios no bien examinados y diligentemente explorados, que no persuadan, no digo a todos (lo cual es imposible), pero por lo menos a todos aquellos que estiman que deben tender hacia todas las cosas rectas y honestas, y no acoger entre el número de los bienes sino únicamente aquello que por sí mismo fuese loable...; a todos aquellos que, o bien han permanecido en la vieja Academia conjuntamente con Espeusipo, Jenócrates y Polemón, o bien han seguido a Aristóteles y Teofrasto, de acuerdo con aquellos en sustancia y solamente apenas diferentes por el método de enseñanza, o, tal como le ha agradado a Zenón, que sólo han cambiado las palabras sin variar las cosas, o han seguido la escuela... de Aristón..., a todos éstos les persuaden las cosas que he dicho. A aquellos que no se rehúsan nada a sí mismos, que sirven al cuerpo, y que consideran el placer y el dolor como única regla para juzgar lo que debe buscarse o evitar..., les rogaremos que se alejen... Y a esta nueva Academia de Arcesilao y Carneades, perturbadora de todas estas cosas, la conjuraremos a callar, pues en el caso en que logre penetrar en semejantes problemas, que nos parecen bastante sabiamente establecidos y ordenados, producirán mucho desconcierto. Ahora bien, yo deseo por lo menos apaciguarla, pero no oso rechazarla (De las leyes, I, 36-39).

9. Elementos esenciales de la doctrina ecléctica: a) la existencia de Dios y las pruebas de ella: el testimonio de la conciencia natural de los hombres y los documentos de la providencia divina (causas finales). — ¿Concedes pues, que por la fuerza, naturaleza, razón, poder, inteligencia, providencia. . . de los dioses inmortales se halla gobernada toda la naturaleza?. . . —Lo concedo, ciertamente. .. —A esto se añade que este animal previsor, sagaz. . . que llamamos hombre, haya sido engendrado por el dios supremo en condiciones especiales, pues sólo él entre todos. . . es partícipe de la razón y del pensamiento... ¿Qué otra cosa existe... en todo el cielo y la tierra más divino que la razón? Entonces, si nada existe mejor que la razón, y ella se halla en Dios y en el hombre, existe entonces una primera comunidad de razón entre el hombre y Dios. . . Por lo tanto, entre todas las especies de animales, sólo el hombre posee algún conocimiento de Dios, y entre los mismos hombres no existe nación tan mansa ni tan feroz, que no sepa que debe poseer un Dios, aunque ignore cuál le conviene poseer. . . De modo que el hombre tiene semejanza con Dios, y siendo así, ¿qué parentesco más conveniente y seguro puede encontrarse? He ahí porqué la naturaleza ha sido tan pródiga y tan fértil para uso y comodidad de los hombres, por eso pues las cosas que nacen parecen nacidas por providencia, no al azar..., y las innumerables artes se han hallado por la inspiración de la naturaleza. . ., y la misma naturaleza. . . dio al hombre los sentidos como otros tantos guardianes y mensajeros. . ., inició las inteligencias, que son como los fundamentos de las ciencias, y suministró una forma corpórea idónea y adaptada al ingenio humano. . . Sólo al hombre dio talla erecta. . ., y ojos. . . que expresan todos los sentimientos del alma. . ., y conformó el resto del cuerpo con aptas facultades. . . facultad de lenguaje, mediadora máxima de la sociedad humana. . . (De las leyes, I, 21-27).

b) naturaleza espiritual divina e inmortalidad del alma. — Cuando Apolo dice: Conócete a tí mismo, dice: conoce tu alma (Tusc., I, 62). El espíritu de cada uno es lo que cada uno es, y no su forma sensible. Sabe que tú eres un Dios, si es un Dios el que tiene fuerza, sensibilidad, memoria, previsión, que rige, gobierna y ordena los movimientos del cuerpo que le está sometido, como aquel Dios supremo a este mundo (De la República, VI, 26).

¿Cuáles son las cualidades divinas? Poseer fuerza, saber, prudencia, hallar, recordar. Entonces el alma, tal como afirmo yo, es divina, o, como osa decir Eurípides, es un Dios. . . En el alma no hay nada de mezclado ni compuesto, ni que parezca engendrado y formado de la tierra y tampoco nada de húmedo, aeriforme o ígneo. En efecto, no existe nada en tales sustancias, que posea la facultad de la memoria, de la inteligencia, del pensamiento, que posea la facultad de conservar el pasado, prever el futuro o aprehender el presente: facultades todas y únicamente divinas, que jamás podrá descubrirse de

dónde le provienen al hombre si no de Dios. Entonces, la sustancia y el poder del alma son enteramente especiales y separadas de estas sustancias habituales y conocidas. Así, cualquiera sea el que siente, tiene prudencia, vida y fuerza, es menester que sea celeste y divino, y por ello, eterno. Y en verdad, ni el mismo Dios, que es concebido por nosotros, puede concebirse de otra manera sino como una inteligencia ágil y libre, separada de toda composición mortal, que lo siente todo y le da el movimiento estando ella misma dotada de movimiento eterno (Tusc., I, 65-66). Nosotros pensamos así, teniendo como guía a la naturaleza, y no una razón o doctrina alguna. El argumento más importante es que la misma naturaleza juzga tácitamente de la inmortalidad del alma, pues todos tienen preocupaciones, y son las mayores, sobre aquello que nos espera después de la muerte (Tusc., I, 30-31).

c) la espontaneidad de la voluntad como límite y complemento al determinismo. — Por un hábito común, pues, cometemos un abuso de lenguaje, cuando decimos que alguien quiere o no quiere algo sin causa, pues cuando decimos "sin causa" entendemos decir "sin causa exterior y antecedente", y no sin causa de cualquier especie; de la misma manera que cuando decimos que un vaso está vacío, no hablamos a la manera de los físicos, que creen que el vacío es la nada, sino que queremos decir, por ejemplo, que el vaso se halla sin agua, o sin vino, o sin aceite. . . Y del mismo átomo se puede decir que se mueve sin causa, cuando por la gravedad y el peso se mueve en el vacío, pues no obra sobre él ninguna causa exterior. Pero por otra parte, para evitar que los naturalistas se burlen de nosotros, si decimos que algo sucede sin causa es necesario distinguir y decir que la naturaleza del átomo mismo es la de moverse por peso y gravedad, y que ésta misma es la causa por la cual se mueve así. De la misma manera, no hay que buscar una causa exterior al movimiento voluntario del alma, pues el movimiento voluntario mismo contiene en sí tal naturaleza que está en nuestro poder y nos obedece, y esto no sin causa, ya que la misma naturaleza (nuestra) es su causa (Del destino, 24-25).

d) norma consecuente de conducta: seguir la naturaleza propia, en armonía con la naturaleza universal. — Cada uno debe atenerse, de modo particular, a las características no viciosas, pero sin embargo propias de él, para realizar más fácilmente la conveniencia que perseguimos. En efecto, es necesario obrar de tal manera de no contrariar en absoluto a la naturaleza universal y, sin embargo, aun respetándola, seguir la nuestra, por lo cual, aunque haya otras de mayor peso y mejores, podamos, sin embargo, medir nuestros esfuerzos con la regla de nuestra naturaleza, pues es necesario no contrariar a la naturaleza ni perseguir ningún fin que sea inalcanzable. De lo que surge mejor lo que nos es conveniente, por eso que nada nos conviene, si repugna al alma (invita Minerva), es decir si se contraría y repugna a la naturaleza. Pues, como en todo acto particular buscamos nuestro oficio partiendo de la naturaleza originaria de cada uno, así se debe tener mucho mayor cuidado al establecer toda la vida, para poder hallarnos de acuerdo con nosotros mismos durante toda la vida, y no cojear en el cumplimiento de algún deber (De los oficios, I, 10).

e) la ley natural y su fundamento en la razón. — Entre todas las cosas que se debaten en las disputas de los doctores, nada es más excelente, que entender fácilmente que hemos nacido para la justicia, y que el derecho no se ha instituido por convención, sino por naturaleza... No existe ningún ser particular tan semejante a otro ser particular, como todos nosotros lo somos entre nosotros . . . Por lo tanto, cualquiera que sea la definición del hombre, una sola es válida para todos. . .; en efecto, la razón, por la cual. . . argumentamos, refutamos, discutimos, definimos y deducimos conclusiones, es ciertamente común, aunque puede ser diferente por la doctrina, pero por lo menos es idéntica por la facultad de adquirir conocimientos. . . Efectivamente, quien ha sido dotado de razón por naturaleza, también posee la recta razón, entonces también la ley, que es la recta razón en el acto de mandar y de vedar, y si posee la ley, poseerá también el derecho. . . Ya hemos convenido, entonces, en estas cosas: 1) que hemos sido creados y dotados de todos los beneficios por don divino; 2) que hay entre los hombres una sola razón igual y común de vivir en sociedad; 3) que todos se hallan unidos entre sí por una natural indulgencia y benevolencia tanto como por una comunidad de derecho (De las leyes, I, 28-30, 33, 35).

f) la verdadera virtud es la racional y voluntaria. — De lo cual se deriva que la virtud del alma se antepone a la del cuerpo, y de entre las virtudes del alma, las voluntarias vencen a las no voluntarias, y ellas se llaman propiamente virtudes y tienen gran excelencia, porque nacen de la razón, de la que no existe nada más divino en el hombre (De los fines, V, 38). Y mientras (los peripatéticos) decían que no toda virtud está en la razón, sino que algunas provienen de la naturaleza o del hábito, éste (Zenón) las ponía todas en la razón (Acad., I, 38).

g) la virtud es satisfacción que se basta a sí misma. — Que la virtud se basta a sí misma para la vida feliz. . ., aunque sea difícil de probar a causa de tan variadas y múltiples peripecias de la fortuna, es

un principio tal que es menester elaborarlo para comprobarlo más fácilmente: pues, entre todos los argumentos que se tratan en filosofía, no existe otro que se enuncie con mayor gravedad y magnificencia (Tusc., V., 1). Y todas las acciones cumplidas sin ostentación y sin testigos me parecen más loables, no porque haya que evitarlos (pues todas las buenas acciones tienen que salir a la luz), sino porque, a pesar de todo, para la virtud no existe teatro más grande que la conciencia (Tusc., II, 64).

Repudio de las dudas sobre el principio de que la virtud se basta a si misma. — Cierto que al considerar las desgracias que la suerte me ha deparado tan ásperamente, algunas veces comienzo a desconfiar de esta sentencia y a temer por la debilidad y la fragilidad del género humano... Pero me castigo a mi mismo en esto, pues el juicio sobre la fuerza de la virtud lo extraigo acaso de mi propia molicie y de la ajena y no de la misma naturaleza de la virtud (Tusc., I, 3-4).

h) el concepto de lo honesto en la conciencia común y su distinción del oficio: conexión del oficio con el respeto a la dignidad humana. — Entendemos por honesto aquello que es posible alabarlo por sí mismo, desposeído de toda utilidad, sin premio o interés de cualquier especie.

Ahora bien, lo que él es, no se puede entender tanto por la definición, que he dado (aunque se entienda algo) como por el juicio común de todos y por los esfuerzos y los actos de cada uno de los óptimos, que realizan muchas acciones solamente porque tienen que hacerse, porque es recto y honesto, aun cuando consideren que su acción no les reportará ningún premio (De los fines, II, 45).

Hay que hablar luego de una parte restante de la honestidad, en la que se manifiesta el pudor y al mismo tiempo un cierto adorno de la vida, la temperancia y la modestia y todo apaciguamiento de la pasión y moderación de las cosas. En esto se encuentra lo que puede llamarse la obligación o tarea (officium) ... Lo que le da fuerza a éste es la imposibilidad en que se halla de separarse de lo honesto, pues lo que conviene hacer es honesto, y lo que es honesto conviene hacerlo. Pero es más fácil de entender que de explicar cuál es la diferencia existente entre lo honesto y el oficio. . . Pues tal como la belleza del cuerpo impresiona el ojo con la armónica composición de sus miembros y por eso mismo lo deleita. . ., de la misma manera, este oficio, que resplandece en la vida, suscita la aprobación de aquellos con los cuales se vive, por el orden, la coherencia y moderación de todas las palabras y los actos. Por consiguiente, debe reverenciarse de alguna manera a los hombres por parte de cada hombre valiente y de los demás. Pues no valorar el sentimiento que cada uno tiene de si mismo, no sólo es propio del arrogante, sino del desvergonzado (De los oficios, I, 93, 98-99).

LIBRO V - EL PREDOMINIO DEL PROBLEMA RELIGIOSO

[La iniciación de la era cristiana coincide con una creciente difusión de la exigencia religiosa, o sea con el pasaje del interés espiritual preponderante de la vida y felicidad presentes hacia la vida ulterior y la salvación del alma, trastrocando las relaciones del hombre con el mundo y con los otros hombres, por las relaciones con Dios. La inquietud y la aspiración religiosa se difunden por la creciente invasión de exigencias hechas sentir por el espíritu oriental, que la conquista romana pone en contacto más íntimo y continuo con el Occidente. Los cultos egipcios de Isis y Osiris, el persa de Mitra, el monoteísmo hebreo, el cristianismo que surge y se difunde, y por otra parte la astrología, la magia y la demonología orientales, concurren a crear una atmósfera nueva, de la cual también sufren su potente acción las doctrinas filosóficas. La filosofía deviene, sobre todo, una respuesta a la famélica necesidad de lo sobrenatural, a las exigencias de la salvación (sotería).

Permanecen en el ámbito de las visiones tradicionales: 1) la escuela peripatética, que después de haberse reducido a una función exclusiva de comentario de los escritos del maestro, produciendo el mejor fruto, en torno al 200 d. de C., con ALEJANDRO de Afrodisia, se agota (con el siglo III, el propio estudio de ARISTÓTELES pasa a los neoplatónicos, sobre todo);

2) la escuela platónica, que prosigue oscuramente en la fase del eclecticismo, hasta que toma su puesto el neoplatonismo;

3) la escuela escéptica, la única que, permaneciendo sobre el viejo terreno, presenta en este siglo una afirmación vigorosa de las propias doctrinas con ENESIDEMO, AGRIPA y SEXTO EMPÍRICO (véase el libro precedente);

4) el cinismo, cuya resurrección se extiende desde el siglo I al VI de la era vulgar, pero más como práctica de vida que como doctrina filosófica, expresando la inquietud espiritual de estos siglos bajo la forma de una rebelión a toda convención tradicional: pero en sus representantes más serios, también éste es profesado como un ministerio sagrado, dirigido a señalar, con la predicación y con el ejemplo, la vía de la salvación y liberación espiritual.

Sobre el nuevo terreno, en la búsqueda de una satisfacción de las nuevas exigencias, que substituyen el ideal del santo al del sabio, la meditación de la muerte a la de la vida, la aspiración a Dios a la contemplación del mundo, encontramos las direcciones filosóficas más fervientes de vida meditativa:

1) el estoicismo romano, con entonación acentuadamente religiosa; 2) la escuela judaico alejandrina; 3) el neopitagorismo; 4) el neoplatonismo; con los cuales entra en una lucha, que es al mismo tiempo reciproca acción y asimilación de elementos doctrinarios, el cristianismo].

CAPÍTULO I - EL ESTOICISMO ROMANO

[El estoicismo de la edad imperial en Roma, con sus representantes principales SÉNECA, EPICTETO y MARCO AURELIO, se convierte esencialmente en una meditación de la muerte, un desapego de las cosas terrenas y una preparación para la hora suprema, concebida como nacimiento a la inmortalidad. Aparece así un dualismo de cuerpo y espíritu y una trascendencia de Dios al mundo. que salen del marco de las líneas del panteísmo estoico].

1. SÉNECA.

[3-65 d. C., nacido en Córdoba, maestro y consejero de Nerón, después caído en desgracia y obligado al suicidio. En sus múltiples tratados morales, en las Consolaciones, en las Epístolas a Lucilio y en los Problemas naturales, infunde en el interior del eclecticismo estoico un espíritu afín al cristianismo, que ha hecho surgir la leyenda de sus relaciones con SAN PABLO y lo ha hecho llamar por TERTULIANO Séneca saepe noster].

1. Independencia de pensamiento. — No me he hecho una ley de no hacer nada en contra de la afirmación de Zenón o de Crisipo (De ot., III). No me ato a ninguno de los estoicos precedentes; yo también tengo el derecho de juzgar (De la vida bienaventurada, III). Quien nos ha precedido no debe ser nuestro amo, sino nuestro guía. La verdad se halla abierta a todos y no es posesión de ninguno; aun ha quedado mucho para los venideros (Ep., 53, 11).

El progreso de los conocimientos. — Día llegará en que en las cosas aún ocultas para nosotros, el tiempo y la diligencia de mayor número de siglos, arrojarán luz sobre ellas, pues para investigaciones de tan amplio alcance no basta una sola edad... Las gentes de las edades futuras sabrán muchas cosas desconocidas aún por nosotros... El mundo seria cosa muy pequeña, si cada uno no tuviera alguna cosa que buscar en él. Los arcanos sagrados no se revelan todos de una vez: también Eleusis reserva alguna cosa a los iniciados... Los grandes descubrimientos se logran tarde, especialmente si se detiene el trabajo (Problemas naturales, VII, 25, 30-31).

2. La filosofía, maestra de la vida. — También en filosofía nos perdemos en cosas inútiles. . . aprendemos más para la escuela que para la vida (Ep., 106, 12). La filosofía no está en las palabras; está en las acciones. . . Forma y configura el alma, dispone la vida, regula las acciones...: sin ella, nadie puede vivir intrépidamente, nadie sin afanes (Ep., 16, 3).

3. El fortalecimiento de la voluntad. — Nada hay tan difícil y arduo que no logre vencerlo la inteligencia del hombre. . ., ni pasiones tan indómitas e irreductibles que no se dominen con la disciplina. Pues el alma ha logrado todo lo que se ha impuesto a si misma (De la ha, II, 12).

4. La vida como milicia y las adversidades como prueba y educación de las virtudes. — Entre las múltiples palabras magníficas de nuestro Demetrio [el cínico], éstas. . . suenan y vibran aún en mis oídos: nada (dice) me parece más infeliz, que aquel que nunca ha sufrido alguna calamidad. Pues no ha tenido oportunidad de experimentarse a sí mismo (De la provid., III, 3). Has pasado la vida sin lucha; nadie sabrá jamás aquello de lo que hubieses sido capaz. Ni aun tú mismo. Para conocerse es menester la prueba. Sólo experimentando llega a conocer cada uno su propia capacidad. . . Los magnánimos gozan a veces con la adversidad, de manera no diferente a los valerosos soldados en la guerra... La virtud es ávida de peligros, y piensa siempre en el fin hacia el cual tiende, nunca en lo que ha de sufrir. . . El piloto se conoce en la tempestad y el soldado en la batalla. . . La desgracia es ocasión de virtud. Aquellos se llamarían con razón infelices, que se entorpecen con el exceso de felicidad por ser mantenidos en inerte tranquilidad como en un mar sin viento. Cualquier cosa que les acontece, los toma desprevenidos (íbid., IV, 3-7). Afrontando a menudo la lucha, nos convertiremos en más fuertes. La parte más robusta del cuerpo es aquella que más frecuentemente ha sido movida por el ejercicio. . . No es fuerte y sólido el árbol, si el viento no lo ha azotado frecuentemente (ib., 12 y 16).

5. La imperturbabilidad y la libertad del sabio. — Tal como tantos ríos, tanta lluvia que se precipita... no cambian ni atenúan la salsedumbre del mar, de la misma manera el ímpetu de las adversidades no pliega el ánimo del fuerte. . . No digo que sea insensible a ellas, sino que las vence. (De la Provid., II, 1-2). No es invulnerable el que no es herido, sino el que no puede ser ofendido: por este signo reconoceré al sabio . . No importa que arrojen en contra de él muchas flechas, dado que ninguna puede herirlo: de la misma manera que el hierro no puede vencer la dureza de ciertas piedras, ni puede cortarse, dividirse o consumir el diamante. . ., y como ciertos escollos salientes en el mar pueden romper la ola, sin mostrar ellos ningún signo de la violencia que los ha azotado durante tantos siglos, así

es sólida el alma del sabio. (De la constancia del sabio, III, 3-5). Libertad no significa no sufrir nada. Es un error. Libertad es colocar el alma por encima de las injurias, y lograr transformarse a sí mismo de tal manera, que sea posible extraer únicamente de sí mismo las propias satisfacciones. (Ibíd., XIX, 2).

6. La vida y el propio perfeccionamiento como deberes hacia los demás. — Aquél ha sido hombre que, rodeado por todas partes de peligros,. . . no ha infringido ni ocultado su virtud. Suprimirse no es salvarse. . . El peor de los males es abandonar el número de los vivos antes de morir. (De la tranquilidad del espíritu, V, 4-5). Lo que verdaderamente se exige del hombre, es que beneficie a los hombres: si puede, a muchos; si puede menos, a pocos; si puede menos aún, a los prójimos; si menos todavía, a sí mismo. De la misma manera que quien se convierte en peor, no sólo se perjudica a sí mismo, sino también a todos aquellos a quienes hubiese podido beneficiar convirtiéndose en mejor, así todo aquel que haga méritos para sí mismo, por ello mismo beneficia a los demás, pues está preparando a quien podrá beneficiarlos. (De ot., III).

Consecuencias: a) justificación del aprender para si y del vivir para si. — Mantén trato con quien te puede mejorar. Acoge a quien puedes mejorar. Este beneficio es reciproco, y los hombres aprenden enseñando. Pero, que la vanidad de exhibir tu ingenio no te arrastre a recitar o disertar en público... Nadie hay que pueda entenderte: quizá alguno..., y también a éste debes formarlo tú y prepararlo tú para que te entienda. Y entonces, ¿para quién he aprendido tantas cosas?". Si has aprendido para ti, no temas de haber perdido tu trabajo. (Ep., VII, 8-9).

El sabio sabe, meditabundo, vivir para sí, ya que el sabe (ésta es la primera cosa) vivir. Pues quien huye de las preocupaciones y de los hombres..., no pudiendo ver a otros más felices u ocultándose por temor, ... no vive para sí, sino (máxima bajeza) para el vientre, el sueño y la lujuria: ni aun vive para si, quien no vive para nadie (Ep., 55, 4-5).

b) El suicidio es liberación obligada y fácil de una vida servil. — Infeliz eres esclavo de los hombres, esclavo de las cosas, esclavo de la vida. Pues la vida, si falta la virtud del morir, es una servidumbre (Ep., 77, 15). Pensar en la muerte: quien dice esto, ordena pensar en la libertad. Quien ha aprendido a morir, ha desaprendido a servir: se halla por encima de todo poder, ciertamente afuera. ¿Qué cárcel, guardián o cerrojos existe ya para él?, tiene la puerta libre (Ep., 26, 10). Hacia cualquier parte que dirijas tu mirada, ves el fin de los males: ¿ves aquel precipicio?, de allí se desciende a la libertad. ¿Ves aquel mar, aquel río, aquel pozo?, en su fondo se halla la libertad. ¿Ves aquel árbol?..., de ahí pende la libertad. ¿Observas tu cuello, tu garganta, tu corazón? representan otros tantos medios de liberación de la servidumbre. ¿Te indico salidas muy penosas, que exigen gran coraje y fuerza?; ¿preguntas cuál es el camino de la libertad?, cualquier vena de tu cuerpo (De la ira, V, 15).

c) Pero debe ser condenado el suicidio, que es fuga: deber de vivir para los demás. — Si no queréis combatir, podéis huir (De la providencia, VI, 7). Pero también cuando la razón induzca a darla por terminada (la vida), no se debe tomar la decisión a tontas y a locas. El hombre valeroso y sabio no debe huir de la vida, sino salir de ella. Y sobre todo, evitará esa pasión muy común, la lujuria de la muerte..., la inconsulta inclinación a morir, que a menudo domina también en los hombres generosos y de índole valerosa, a menudo a los cobardes y abatidos; los unos desprecian la vida, los otros no soportan su peso (Epístolas, 24, 24-25). A veces, aunque existan causas que invitan a huir de la vida, es menester ceñirse a ella, aunque sea con tormento, por amor a los suyos. . El bueno debe vivir no hasta que a él le plazca, sino hasta que esté obligado a ello: quien no tenga en cuenta a la mujer o al amigo para permanecer aún en la vida..., no es un valiente. Impóngase también esto a sí mismo el espíritu, si lo exige el bien de los suyos y no sólo si lo desea, sino también si ha comenzado a darse la muerte, se detenga y viva para los suyos. Volver a reconciliarse con la vida por amor de los demás es grandeza de espíritu, y a menudo lo han hecho los magnánimos (Ep., 104, 3-4).

7. El espíritu de humanidad: a) el hombre sagrado para el hombre y la solidaridad humana. — El hombre, cosa sagrada para el hombre, se lo mata ya por diversión y por juego. . .; y la muerte dada por un hombre es espectáculo (Ep.,., 95,33). ¿Cómo nos comportaremos con los hombres? . . . qué preceptos daremos?, de no derramar la sangre humana?, ¡cuan poco es no dañar a quien debías ayudar!. . . ¿tender la mano al náufrago, indicar el camino al extraviado, compartir el pan con el hambriento? Para decir todo lo que debe ser hecho y evitado..., he aquí una fórmula del deber del hombre: todo lo que ves, que abraza lo divino y lo humano, es todo unidad: nosotros todos somos miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos engendró parientes, dándonos un mismo origen y un mismo fin. Ella nos engendró un mutuo amor y nos hizo sociables. . . Por su ley es más mísero realizar el mal que recibirlo. Por su orden deben estar prontas las manos para ayudar. Y aquel verso: soy hombre, y de nada de lo humano me considero extraño, debemos tenerlo en el corazón y en el labio. Tengámoslo en común:

somos todos nacidos. Nuestra sociedad es como una bóveda de piedras, que caerá si las piedras no se apoyan recíprocamente y de esa manera se sostienen (ibid., 51-53).

b) Reconocimiento de la dignidad del hombre en tanto hombre: los esclavos y su humanidad. — El alma recta, buena, grande. . . puede encontrarse tanto en un caballero romano, o en un liberto, como en un esclavo. ¿Qué son, en efecto, caballero, liberto, siervo? Nombres dados por la ambición o por la injusticia. Pero desde cualquier ángulo es posible lanzarse hacia el cielo (ep., 31, 11). El camino de la virtud no se halla vedado a nadie; está abierto para todos. . . libres, libertos, esclavos, reyes, desterrados. No elige casa ni censo; se contenta con el hombre desnudo (De los beneficios, III, 18). Yerra quien cree que la esclavitud penetra todo el hombre: la mejor parte se halla exceptuada de ella: los cuerpos se hallan sujetos y consignados al amo, pero el alma permanece dueña de su derecho propio. . . no puede darse en esclavitud. Todo lo que deriva de ella es libre: ni nosotros podemos mandar en todo, ni los siervos están constreñidos a obedecer en todo (ib., 20). "Pero son esclavos". Hombres, más bien. "Son esclavos". Mejor dicho, compañeros de morada. "Son esclavos". Más bien, humildes amigos. "Son esclavos". Mejor dicho, compañeros de esclavitud, sólo que tú piensas que la fortuna a ambos domina (Ep., 47, 1). ¿Por qué no piensas que éste, que tú llamas esclavo, ha nacido de las mismas simientes, goza del mismo cielo, y como tú, respira, vive, muere? Y tanto puedes tú ver en él al hombre libre, como él en ti al siervo. . . Desprecia ahora a un hombre que tiene esa suerte, en la cual tú, que lo desprecias, puedes caer (ibid., 10). Vive con el siervo como compañero (ibid., 13). "Es un esclavo". Pero quizá libre de alma. "Es esclavo". ¿Y acaso eso lo dañará? Indícame a alguien que no sea esclavo: uno de la lujuria, otro de la avaricia, otro de la ambición, todos de la esperanza, todos del temor. . . Y no existe ninguna esclavitud más vergonzosa que la voluntaria (ibid., 17).

c) Indulgencia hacia la fragilidad humana: quien se halle sin pecado que arroje la primera piedra. — Para no irritarte contra los individuos en particular, debes perdonar a todos, tratar con indulgencia al género humano entero. . . ¿Qué es lo que desarma la cólera del sabio?, la multitud de los pecadores. . . Él sabe que nadie nace sabio, sino que llega a ser tal... Por lo tanto el sabio, sereno y justo hacia los errores, no es enemigo, sino corrector de los culpables (De la ira, II, 10). ¿Qué médico se irrita con los enfermos? ¿Qué razón asiste al bueno para odiar a los que pecan?. . . ¡no es propio de hombre de sentido odiar a los que yerran, pues de otra manera se odiaría a sí mismo. . . No se encontrará a nadie que pueda absolverse a sí mismo, y cada uno se proclama inocente delante de los testigos, pero no de su conciencia!. . . (Ibid., 14-15). Si queremos ser siempre jueces ecuánimes, ante todo persuadámonos de que ninguno de nosotros nos hallamos sin culpa. . . ¿Quién es éste que se proclama inocente ante todas las leyes?... ¡Cuánto más vasta es la norma moral que la jurídica! ¡Cuántas cosas exigen la piedad, la humanidad, la liberalidad, la justicia y la fe que quedan excluidas de las tablas de la ley!

Nos hará más mesurados el observarnos en nuestro interior, si nos interrogamos así: ¿quizá no habré hecho yo algo semejante?, ¿no he pecado nunca?, ¿puedo yo condenar estas culpas? (ib., 28). ¿Cuántos acusadores se hallan exentos de culpa?. . . Todos hemos pecado. . . y pecaremos hasta el fin de la vida. Y si alguien ha purificado su alma tan bien, que ya nada más pueda turbarlo y hacerlo errar, sin embargo sólo a través del pecado ha llegado a la inocencia (De la clemencia, I, 6).

d) La bondad y el amor desinteresado armas contra la maldad y el odio. — Cuanto más humano es dirigirse con el espíritu afable y paterno a los pecadores (De la ira, I, 14). Todos son ingratos. . . todos malignos. . . Pero no te irrites, perdónalos (De los beneficios, V, 17). La bondad obstinada vence a los malvados, ni hay hombre tan duro y hostil a lo que se debe amar, que no ame a los buenos aun al ofenderlos, pues comienza por ser deudor de ellos también por tener la posibilidad de ser impunemente ingrato. Analiza este pensamiento: ¿qué haré si no se me tiene gratitud? Aquello que hacen los dioses. . ., que comienzan otorgando beneficios a aquellos que los ignoran, continúan con los ingratos. . . Imitémoslos: demos, aun cuando mucho sea dado en vano. . . La ruina de la casa no disuadió nunca a nadie de reconstruirla, y cuando el fuego la destruyó colocamos los fundamentos sobre el terreno caliente aún. . ., tan pertinaz es el alma en las buenas esperanzas. .. Como buen agricultor, con el cuidado y con el trabajo, venceré la esterilidad del suelo (De los benef., VII, 31-32).

La ira... no es, en absoluto, conforme a la naturaleza, pues la vida humana está hecha de asistencia mutua y concordia, y no con el terror, sino que con el amor reciproco se armoniza en pacto y ayuda común (De la ira, I, 5).

La crueldad es prisionera de sí misma. — La crueldad, entre otras cosas, tiene esto de pésimo: que obliga a persistir en ella y no deja camino de retorno al bien. Pues los delitos se defienden con los delitos: y ¿qué existe de más infeliz que aquel al cual ya ahora el ser malo constituye para él una necesidad? (De la clemencia, I, 13).

8. La meditación de la muerte: la vida como preparación para la hora suprema. — Para no temer nunca a la muerte, piensa siempre en ella (Ep.,., 30, 18). Si deseas escuchar a quien intuye la verdad más alta, toda la vida es un suplicio. . . En este mar tan proceloso y expuesto a todas las tempestades no hay ningún puerto para los navegantes, sino la muerte. Por consiguiente no te lamentes tanto por tu hermano: descansa, reposa: finalmente libre, finalmente seguro, finalmente eterno (ad Pol., IX, 6-7). ¿Que lloras? ¿Qué deseas? Pierdes el tiempo . . Has nacido sometido a esta ley. . . ¿No creías que alguna vez habías de llegar a la meta hacia la cual marchabas constantemente? (Ep., 77, 12-13). No caemos de improviso en la muerte, sino que procedemos hacia ella paso a paso: morimos cada día. Cada día nos toma una parte de vida, y aun cuando crecemos, la vida decrece Cada momento transcurrido hasta ayer está muerto: este mismo hoy que vivimos ahora, lo compartimos con la muerte. .. La última hora, en la cual cesamos de ser, no realiza por sí misma la muerte, sino que la cumple: llegamos entonces a ella, pero desde mucho tiempo atrás nos encaminábamos hacia ella (Ep.,., 24, 20).

Es menester tener siempre pronta el alma: insidias, o enfermedades, o espada enemiga, o fragor de casas derrumbadas, o destrucción de la tierra. . ., quien lo desee, que se lo tome. ¿Qué otra cosa debo hacer, sino darle valor para la salida y devolverla con buenos ; augurios? ¡Marcha hacia ella con coraje, marcha feliz! (Problemas naturales, VI, 32-4-6).

9. La liberación de la carcel corpórea y el nacimiento a la inmortalidad. — El alma nunca es más divina que cuando considera su mortalidad y sabe que el hombre ha nacido, sí, para cumplir el oficio de la vida, pero que el cuerpo no es su morada, sino sólo pasajero albergue... La mayor prueba de la proveniencia de nuestra alma de una sede más alta, está en el considerar bajas y estrechas las cosas en las cuales se halla encerrada, y en no abrigar el temor de tener que abandonarlas. En efecto, quien recuerda de dónde ha venido, sabe hacia donde irá. ¿No distinguimos. . . cuan malamente nos conviene este cuerpo?... Esto sucede a quien habita casa ajena (Ep.,., 120, 15-16).

Es natural desplegar el propio pensamiento hacia el infinito. El alma humana es cosa grande y generosa: no quiere establecerse limites si no son comunes con Dios. . . Cuando haya llegado el día en que se disgregue esta mezcla de divino y de humano, dejaré el cuerpo aquí donde lo he encontrado, y yo me restituiré a Dios y aun ahora no estoy sin él, sino que me hallo prisionero del peso terrenal. A través de estas dilaciones de la edad mortal se preludia a aquella vida más larga y mejor. Tal como el útero materno nos guarda diez meses, preparándonos a este otro lugar. . ., de la misma manera, por medio del intervalo que transcurre desde la infancia a la vejez maduramos para otro parto. . . Espera por eso sin temor la hora del destino: no es la última para el alma, sino para el cuerpo. . . Este día, que temes como si fuese el último, es el día del nacimiento eterno. . . Se disipará esta oscuridad, y la clara luz nos herirá desde todas las partes. . . Ninguna sombra turbará la serenidad. Igualmente resplandecerá por todas sus partes el cielo. . . Entonces reconocerás haber vivido en las tinieblas, cuando llegues a contemplar con todo tu mismo ser toda la luz, que ahora sólo intuyes oscuramente por medio de las estrechísimas vías de los ojos, y desde lejos... (Ep., 102, 21-28).

10. Dios: razón del universo — el ser del cual no se puede pensar nada superior — su inmanencia en el alma humana y vida del alma en Dios. — Cuando haya alcanzado a medir a Dios sabré que todo es estrechísimo (Problemas naturales, I, praef., 17). ¿Qué es Dios?, la mente del universo. ¿Qué es Dios?, todo aquello que ves y todo aquello que no ves. En fin, así se nos hace visible su grandeza, de la cual no se puede pensar nada más grande, dado que por sí misma lo es todo, y por fuera y por dentro contiene su obra. ¿Qué diferencia existe entre la naturaleza de Dios y la nuestra? Nuestra mejor parte es el alma; en él, ninguna parte se halla fuera del alma: es todo razón (ib., 13-14). Director y custodio del universo, alma y espíritu del mundo, señor y artífice de esta obra, a la que todo nombre conviene. . ., del cual dependen todas las cosas, causa de las causas. . ., que provee con su consejo a este mundo. . ., de quien han nacido todas las cosas, de cuyo espíritu vivimos todos (Problemas naturales, II, 45).

No es menester elevar las manos hacia el cielo, ni rogar al custodio del templo para que nos deje aproximar a las orejas del simulacro, para que nos escuche mejor: Dios está cercano a ti, contigo, en tu interior. . . Un espíritu santo reside en nuestro interior, observador y custodio de nuestra maldad y de nuestra bondad. Y de la misma manera que lo tratamos, así nos trata él. No existe ningún hombre bueno sin Dios: ¿podría alguien, sin su ayuda, elevarse por encima de la fortuna?... en cada uno de los hombres buenos, aun en aquellos a quienes la existencia de Dios les parezca incierta, habita Dios (Ep., 40, 1-2). El alma excelente. .. está movida por un poder celeste. ..; por consiguiente, con la mayor parte de sí misma se halla allí, de donde desciende. Tal como los rayos del sol hieren, sí, la tierra, pero están en aquella parte de donde han emergido, así el alma grande y sagrada, enviada a este mundo terreno

para hacernos conocer de más cerca lo divino, habla ciertamente con nosotros, pero se mantiene ligada a su origen: allá tiene su centro de suspensión, hacia allá dirige su mirada y refulge (ib, 5).

II. EPICTETO.

[de Hierapolis, discípulo de MUSONIO RUFO, siendo aun esclavo en Roma, permaneció en ella, liberto, hasta el 94 d. C. (edicto de Domiciano, que expulsa de Italia a los filósofos). Vivió después hasta el 125 en Epiro, en donde uno de sus discípulos, ARRIANO de Nicomedia, recogió su enseñanza en los 8 libros de las Disertaciones (Diatribai) y, en síntesis, en el Manual (Encheiridion). 4 libros de las Disertaciones nos han llegado enteros; de los otros, sólo fragmentos],

1. Libertad y servidumbre espiritual, — Libre es quien vive como desea; aquel que no puede ser coaccionado, impedido, violentado. .. ¿Acaso alguien quisiera vivir jamás. . . sufriendo, temiendo, suplicando, envidiando, deseando sin lograr satisfacciones, aspirando y cayendo? Nadie. Pero ¿acaso existe un solo necio que viva sin sufrir, sin temer, sin caer, sin no alcanzar la meta? Ninguno. No hay, por consiguiente, nadie libre (Disertaciones, IV, 1 y 4-5).

2. Condición de la liberación espiritual: distinción entre lo que depende y lo que no depende de nosotros. — Las cosas son de dos maneras; algunas dependen de nosotros, otras no. Dependen de nosotros la opinión, el movimiento de nuestro espíritu, el deseo, la aversión; en una palabra, todas aquellas cosas que constituyen nuestros propios actos. No dependen de nosotros: el cuerpo, los bienes materiales, la reputación. . ., en una palabra, aquellas cosas que no constituyen nuestros actos. Las cosas que dependen de nosotros son libres por .naturaleza, no pueden ser impedidas ni detenidas. Aquellas otras, en cambio, son débiles, esclavas, sujetas a impedimentos y por último ajenas a nosotros.

Recuerda, pues, que si tomas por libres aquellas cosas que son esclavas por naturaleza, y por tuyas las que son ajenas, te sobrevendrán continuamente obstáculos tras obstáculos, y te hallarás afligido, turbado. . . Por el contrario, si no tomas por tuyo sino aquello que verdaderamente te pertenece y consideras ajeno lo que realmente pertenece a otros, nadie podrá jamás coaccionarte, nadie podrá obstaculizarte, nadie podrá dificultarte, no te quejarás de nadie, no causarás a nadie, no tendrás ningún enemigo, nadie te dañará, puesto que, en efecto, jamás recibirás daño alguno (Manual, 1).

Aquello que te pertenece. — ¿Sabes qué es lo tuyo? el uso que haces de la apariencia de las cosas (Man., 6). Si deseas que tu mujer, tus hijos y tus amigos vivan siempre, eres loco. Pues deseas que dependa de ti aquello que no está en tu poder, y que sea tuyo lo que es ajeno... Pero en cambio, si no deseas sino aquello que puedes obtener, esto sí, lo puedes (ib., 14).

3. La diferencia entre el hombre común y el sabio. — Condición e índice del hombre común es no esperar nunca beneficio ni daño de sí mismo, sino de las cosas exteriores. Condición e índice del filósofo, es esperar o temer de sí mismo cualquier utilidad o daño (Manual, 48).

4. El juicio sobre la naturaleza de las cosas. — Los hombres son agitados y turbados, no por las cosas, sino por las opiniones que ellos tienen de las cosas (Manual, 5). Ten cuidado de recordarte a tí mismo el verdadero ser de cada una de las cosas que te deleita o que tú amas o que te son útiles para algún uso, comenzando por las más pequeñas. Si te agrada una vasija, te dirás a tí mismo: me agrada una vasija; pues de esa manera, si se rompe, no se alterará

tu espíritu. Si besas a tu pequeño hijo o a tu mujer, repítete a ti mismo: beso a un mortal, para que, muriendo esa mujer o ese niño, no tengas de qué turbarte (ib., 3).

Consecuencia: límite a la compasión. — Cuando veas a alguien que llora por la muerte de un pariente suyo o por el alejamiento de algún hijo o por la pérdida de los bienes, trata que la apariencia no te transpone de manera tal que tú piensas que éste, por causa de las cosas exteriores, padezca de algún verdadero mal... No obstante esto, no tendrás dificultad en secundar su dolor con palabras, y también, si es menester, de suspirar juntamente con él; pero mira de no suspirar de corazón por esto (ib., 16).

5. La revisión del juicio es una lucha interior continua. — [Conviene] vigilarse a sí mismo, de manera no diferente que se vigila a un enemigo o a un intrigante (Manual, 48).

6. El camino real hacía la virtud: pasaje de la teoría a la práctica. — No desees, si no fuese algunas pocas veces, hacer razonamiento de doctrinas especulativas, pero en cambio, obra de acuerdo a semejante doctrina. . . ¿Observas que las ovejas no muestran al pastor la cantidad de hierbas que han comido, sino que luego que las han digerido bien, producen lana y leche? y de la misma manera, no exhibas tú las doctrinas especulativas ante los no filósofos, sino, más bien, luego de haberlas asimilado bien en tu interior, confórmalas exteriormente y muéstraselas por medio de acciones. (Manual, 46).

Hallado el intérprete de Crisipo, falta ahora que yo lleve a la práctica las enseñanzas que recibo... Si alguien me dice: léeme a Crisipo, si no puedo exhibirle mis actos en concordancia y a semejanza de las palabras, me será menester ruborizarme (Ib., 49). Confórmate para ti mismo un carácter y una figura, que habrás de mantener desde ahora en adelante, sea practicando contigo mismo, sea tratando con las personas (ib., 33). Comienza, pues, desde ahora a estudiar la manera de vivir como un hombre perfecto y que aumenta constantemente en virtud, y todo aquello que te parezca ser lo mejor, establécelo como ley inviolable. . . De esa manera se convirtió en perfecto Sócrates. . . Pues si bien tú no eres todavía un Sócrates, debes, sin embargo, vivir como alguien que desee llegar a ser tal (ib., 51).

7. Encaminamiento hacia el fin: conocimiento de la propia posición y subordinación a la divinidad del iodo. — Dios ha introducido al hombre como espectador de sus obras, y no solamente espectador, sino intérprete de ellas. Por lo cual es vergonzoso para el hombre empezar y terminar ahí donde también empiezan y terminan los irracionales, sino que es mejor comenzar ahí, pero terminar allí donde termina en nosotros la naturaleza también. Termina en la contemplación y entendimiento y acuerdo armónico con la naturaleza. (Disert., I, 6). Examina quién eres tú. Ante todo un hombre. . . Además eres ciudadano del mundo y parte de él, y no de las últimas, sino de las primeras, porque tienes inteligencia de la ordenación divina y por lo mismo eres razonable. ¿Cuál es, pues, la promesa del ciudadano? No estimar nada útil únicamente para sí mismo, no conducirse en nada como libre de vínculos, sino de la misma manera como si la mano y el pie, si poseyesen la razón y obedeciesen a la constitución natural, jamás se moverían o desearían de manera distinta ni se opondrían al todo. Por ello dicen bien los filósofos que si el hombre bueno pudiese prever el futuro, cooperaría con la enfermedad, con la muerte y con la propia mutilación, intuyendo que esto está establecido por el orden universal, y que el todo es soberano más alto que la parte y la ciudad que el ciudadano. (Disert., II, 10, 1).

8, La obediencia a las voluntades divinas y la resignación. — Resígnate y abstente (en A. GELIO, XVII, 19, 6). Abstente de rechazar a cualesquiera de las cosas que no dependan de nosotros, y en su lugar, trata de hacerlo respecto a las cosas que, contándose en el número de las que dependen de ti, serán contrarias a la naturaleza (Manual, 2). Nunca digas de cosa alguna: la he perdido, sino, más bien, la he restituido. ¿Has perdido a tu hijo?, tú lo has devuelto. ¿Ha muerto tu mujer? La has restituido. ¿Te ha sido quitado un poder? Ahora bien, ¿acaso no lo has devuelto también éste? Pero el que me ha despojado de él es un pícaro. ¿Qué te importa a ti, si aquél que te había otorgado el poder te lo ha quitado por medio de tal o tal otra persona? (ibíd., 11). Recuerda que no eres aquí sino el actor de un drama, el cual será breve o largo, según la voluntad del poeta. Y si a éste le place que representes la persona de un mendigo, estúdiala para representarla conscientemente. . . En vista de que sólo te concierne representar bien cualquier persona que te ha sido destinada, de ti no depende su elección, sino de otro (ibíd., 17).

Despojarse del interés para juzgar. — Podemos conocer la intención de la naturaleza por aquellas cosas en las cuales no tenemos interés alguno... ¿Fallece la mujer o el hijo de otro?, son casos humanos. ¿Muere nuestro hijo o nuestra mujer? Prontamente, entonces gemimos y exclamamos ¡ay de mi! Convendría entonces recordar lo que hemos hecho en los mismos casos cuando les concernían a otros (Manual, 26).

9. La separación de las cosas externas. — Debes saber que no es posible a un mismo tiempo conservar el espíritu propio dispuesto y ordenado de acuerdo a la naturaleza y ocuparse de las cosas exteriores, sino que quien se preocupa de una de estas partes, necesariamente debe despreocuparse de la otra (Man,, 13). Asígnate a ti mismo esta tarea y este papel, de obligarte a obedecer siempre a los dioses. . . Ahora bien, todo esto no puede ser de otra manera sino en el caso en que tú te desligues de las cosas exteriores, colocando el bien y el mal solamente en aquellas cosas que dependen de ti. . . De modo que quien trata de desear y rechazar únicamente aquello que debe ser deseado y rechazado, trata al mismo tiempo de ser piadoso (ib., 31).

10. El deber del hombre: su carácter imperativo y sagrado, e independencia de los resultados prácticos, y de la conducta y de las opiniones ajenas. — No te apenes ni te desanimes diciéndote a ti mismo. . . nunca seré nada. . . Es suficiente con que cada uno realice su propia tarea. Dime, si educases y formases para tu patria otro ciudadano modesto y leal, ¿no le harías algún beneficio?, ciertamente sí. Ahora bien, ¿cómo serías tú inútil para ella, siendo tal? Pero ¿qué lugar ocuparé yo en la patria? El que puedas; salva la modestia y la fe (Man., 24). ¿Tú hermano se conduce injustamente contigo? No faltes tú a tu deber de hermano suyo, y no mires lo que hace él, sino lo que debes hacer tú para proceder de acuerdo a la naturaleza (ib., 30). Cuando hagas alguna cosa que consideres y juzgues que es tu deber realizarla, no trates de ocultarte para evitar que otros se enteren que la haces, aunque la mayoría de las

personas interpreten siniestramente el hecho. Pues si la acción que realizas es mala, ante todo debes huir el hecho mismo; y si haces bien, ¿qué temor puedes abrigar de aquellos que te reprenderán injustamente? (ib., 35). Cada propósito que hagas, debes observarlo y mantenerlo como si fuese una ley y un precepto religioso. No te preocupes luego por la opinión del mundo, pues este aspecto no te corresponde a ti (ibíd., 50).

11. La elevación de la conciencia a Dios: reconocimiento del alma como esencia divina interior a nosotros. — Si uno pudiese conformarse dignamente con esta doctrina: que todos nosotros hemos nacido de Dios, y entre los primeros, y que Dios es padre de los hombres y de los dioses, creo que nada innoble o mezquino será deseado por él... Pero como estas dos cosas se hallan mezcladas en nuestra generación, el cuerpo común con los animales, la razón y el conocimiento comunes con los dioses, muchos se inclinan hacia ese parentesco infeliz y mortal, pocos a éste divino y bienaventurado... ¿Qué soy, en efecto?, un miserable homúnculo, y miserable es mi cuerpo. Pero, aun siendo miserable, posees algo mejor que tu cuerpo. ¿Por qué, entonces, alejando tal cosa te apegas a esto? (Disert:, I, 3, 1-5). ¿Cuál es entonces la esencia divina? ¿el cuerpo? no puede ser. ¿El campo? No puede ser. ¿La fama? No puede ser. El intelecto, la ciencia, la razón recta: busca aquí, absolutamente, la esencia del bien (Disert., II, 8, 2-3). ¿No sabes cuan pequeña parte eres con respecto al todo? Esto según el cuerpo, mientras que de acuerdo a la razón no eres ni peor ni menor que los dioses: pues la grandeza de la razón no se mide en amplitud ni en profundidad, sino en pensamientos. Y en aquello que eres igual a los dioses, ¿no quieres colocar ahí el bien? (Disert., I, 12, 26).

Por ello, cuando hayáis cerrado las puertas y obscurecido la casa, recordad que no podéis decir que os encontráis solos, porque no lo estáis, sino que Dios se halla en nuestro interior y es nuestra alma. ¿Y qué necesidad hay de luz para ver lo qué hacéis? Debemos prestar juramento a este Dios, como los soldados al César (Disert., I, 14, 13-14).

12. El obsequio a Dios y la preparación para la muerte. — Tal como en un viaje, si después que la nave ha amarrado en algún puerto, sales de la nave para hacer provisión de agua, puedes ir recogiendo un caracol, aquí, una raicilla allá, pero es conveniente que te acuerdes siempre de la nave, y que vuelvas a menudo para oír si el piloto te llama, y oyéndole, dejar todas esas cosas para no tener que ser apresado y atado como se hace con las ovejas, así en la vida, si en cambio de raicillas y caracoles te atrae una mujer o un niño, nada te veda tomarlos y gozar con ellos. Pero si el Piloto te llama, corre prestamente a la nave, sin volverte, abandonando cualquier otra cosa. Y si eres viejo, no te alejarás mucho de la nave para no faltar cuando el Piloto te llame (Manual, 7). Ten presente todo el día la muerte ante tus ojos. . ., y nunca embargará a tu espíritu un pensamiento vil, ni nacerán en ti deseos demasiado ardientes (Ib., 21).

13. El himno a Dios. — Grande es Dios, que nos dotó de estos órganos. . . Estas cosas debían ser celebradas por cada uno con grandísimo y divinísimo himno, pues Dios nos dio la facultad de entenderlas y de servirnos de ellas con método. ¿Y qué pues? Porque la mayoría sea ciega, ¿no debe haber alguien que llene la tierra y cante el himno a Dios por todos? ¿Qué otra cosa puedo yo, viejo e imperfecto, sino elevar himnos a Dios? Si fuese ruiseñor cantaría como ruiseñor, si cisne, como cisne; ahora bien, soy un ser racional, por eso debo cantar himnos a Dios. (Disert., I, 16-17).

III. MARCO AURELIO ANTÓNIMO.

[121-180 d. C., nacido de noble familia, adoptado por Antonino Pío y heredero suyo al trono imperial en 161, educado por los filósofos estoicos y gran admirador de EPICTETO, hizo su religión del estoicismo. Los 12 libros de los Recuerdos o Pensamientos, intitulados A si mismo, contienen las reflexiones escritas en los intervalos de tiempo transcurridos entre los negocios del Imperio y las batallas contra los bárbaros, que amenazaban desde el Danubio].

1. La hora de la meditación y purificación espiritual. — Piensa desde cuan largo tiempo ya que vienes postergando esto. . . Tienes prefijado un término de tiempo, que si no empleas en serenar tu espíritu, pasará, y también pasarás tú, y él no volverá (Pens., II, 4). Un hombre semejante, que no posterga su esfuerzo para ser como los mejores, es un sacerdote y ministro de los Dioses, que sirve al Dios que reside en su interior. . . (III,4). No obres como si debieses vivir diez mil años. El destino pesa sobre ti: mientras vivas, mientras puedas, transfórmate en bueno (IV, 17). ¿Qué empleo hago ahora de mi alma? Pregúntate esto a cada instante... (V, 11). Nunca temas en cesar de vivir, sino en no comenzar a vivir nunca según la naturaleza (XII, 1).

No pensar nunca cosas de las que haya que avergonzarse... — Habitúate a pensar únicamente cosas tales, que si de pronto alguien te preguntase: ¿qué piensas ahora? puedas contestar de inmediato con franqueza: esto y esto... (III, 4; cfr. también XII, 4).

2. El refugio en el interior del alma. — Se buscan refugios solitarios...; pero es cosa realmente necia...; pues el hombre no tiene lugar más apropiado para refugiarse tranquilo y sereno que en su propio alma... (IV, 3) ... La mente libre de pasiones es una fortaleza: no tiene ninguna más sólida el hombre, refugiándose en la cual pueda permanecer inapresable. Quien no la conoce, es ignorante: quien, conociéndola, no se refugia en ella, es un infeliz (VIII, 48). Vuelve la mirada hacia tu interior. En lo interior (del alma) se halla la fuente del bien, siempre inagotable a medida que se profundiza más en ella (VII, 59).

. . .No te encierres completamente en el alma, ni te arrojes enteramente al exterior... ¿Cómo podrás poseer en tu interior un manantial inagotable? Conservándote constantemente en libertad, con mansedumbre, simplicidad y modestia (VIII, 51).

3. La independencia de las cosas exteriores: incapaces de turbarnos, y ocasión de ejercicio para la fuerza espiritual. — Las cosas de por sí, de ninguna manera pueden llegar al alma; no tienen posibilidad de penetrar en ella, ni pueden mudarla o excitarla: ella por sí misma se cambia y se excita. Y de acuerdo a los juicios de los cuales se estima digna a sí misma, transforma las cosas próximas a ella (V, 19) . . . Pues la mente transforma y dirige hacia su propósito todo obstáculo a su realización, el obstáculo puesto a la obra, se transforma en útil a ésta, y el impedimento al paso se convierte en ayuda de camino (V, 20) . . . Recuerda, por otra parte, en toda circunstancia que te produzca dolor, de atenerte a esta máxima: ésta no es desgracia, sino que es fortuna el soportarla noblemente (IV, 49).

4. La vida como milicia. — El arte de la vida es más semejante al de la lucha que al de la danza, para hallarse prontos y firmes a los sucesos aun imprevistos (VII, 61).

5. El deber de la actividad benéfica. — En las acciones no sobrepasas nunca lo suficiente; más aún, permaneces por debajo de lo posible. Es que no te amas a ti mismo, pues amarías tu naturaleza y tu voluntad (V, 1). Sólo en esto goza y descansa: en pasar de un acto útil a la comunidad, a otro semejante, acordándote de Dios (V, 7) ... Único fruto de la vida terrena es una santa disposición de espíritu y las acciones útiles a la comunidad. . . (VI, 30). A menudo comete injusticia quien no obra, no solamente quien obra (IX, 5).

6. Practicar el bien por el bien mismo, como exigencia de la naturaleza humana. — Aquello que hagas, hazlo con esta finalidad: ser siempre bueno, en el sentido propio de la palabra bueno. .. (IV, 10). Hay individuos que, cuando realizan un bien a alguien, están prontos a exigirle gratitud; hay quienes no están dispuestos a esto, pero sin embargo, en su fuero interno, piensan como si estuviesen ante un deudor, y saben bien lo que han hecho. Pero hay otros que casi ignoran lo que han hecho, del mismo modo que la viña que ha llevado las uvas, y una vez dado el fruto, no exige nada más... Este hombre, realizado el bien, no lo proclama, sino que se dispone a practicarlo con otros, como la vid que se prepara a dar nuevos frutos, cuando ha llegado la estación propicia. . . (V. 6). . . .Cuando te lamentas de un pérfido, de un ingrato, dirige en contra de ti mismo la acusación. . . Tuya es la culpa... si al prestar un servicio a alguien, no lo has hecho absolutamente y de modo tal de recibir todo el fruto exclusivamente de tu acción. ¿Qué más pretendes que haber beneficiado a un hombre? ¿No te basta acaso, haber obrado según tu naturaleza, sino que exiges un premio? De la misma manera que si el ojo pidiese una compensación porque ve o los pies porque caminan... (IX, 42).

7. Quien peca, peca en contra de ti mismo: la conducta ajena no nos incumbe, — Quien peca, peca en contra de sí mismo; quien comete injusticia la comete en contra de sí mismo, transformándose en malo (IX, 4).

¿Cuánto tiempo gana aquel que no se preocupa de lo que dice O hace o piensa el vecino, sino solamente en lo que hace él, para que esto sea justo, santo y conforme al bien? No hay que mirar en torno las negras costumbres, sino avanzar rectamente por el recto camino, sin desviarse de él (IV, 18).

Tu mal no se halla en las mentes ajenas. .. (IV, 39). Matan, asesinan, imprecan. ¿Y acaso esto constituye algún impedimento para que tu mente permanezca pura, sabia, moderada, justa? Tal como si alguien maldijese un manantial límpido y cristalino, no por eso dejaría de manar agua potable; y si arrojase en él barro y basuras, los dispersaría prontamente, los arrastraría y no se contaminaría en absoluto por ello. . . (VIII, 51). Suprime la opinión, y suprimirás el "estoy ofendido". Suprime el "estoy ofendido", y está suprimida la ofensa (IV, 7). Yo cumplo con mi deber: las demás cosas no me separan de él. . . (VI, 22). Sea lo que fuere lo que otros hagan o digan, yo debo ser bueno, tal como si el oro, la

esmeralda o la púrpura dijesen siempre: sea lo que fuere lo que otros hagan o digan, yo debo ser esmeralda y tener mi color (VII, 15).

8. La tolerancia de las ofensas: el pecado proviene de la ignorancia y es común a los hombres. — ... ¿Con qué te indignas? ¿Con la maldad de los hombres?... La tolerancia es parte de la justicia, y pecan involuntariamente. . . (IV, 3). . . .Todos estos pecados les provienen de la ignorancia de los bienes y de los males. . . (II, 1). ... Y tú mismo pecas muchas veces, y eres semejante a ellos... (XI, 18).

La arrogancia del juzgar a los demás. — No tienes certeza de que ellos pequen, pues muchas cosas suceden también de acuerdo al orden del universo. Y además es necesario saber antes muchas cosas para poder juzgar con certeza de las acciones ajenas (XI, 18).

9. El amor también para los ofensores. — El mejor modo de rechazar la ofensa es de no asemejarse (al ofensor) (VI, 6). Es propio del hombre amar también a quien lo hiere. Esto sucederá si tienes en cuenta que son tus prójimos, y que pecan por ignorancia e involuntariamente, y que dentro de corto tiempo ambos habréis muerto y, sobre todo, que no te han perjudicado, porque no han convertido a tu razón en peor que antes (VII, 22).

10. La invencibilidad del amor. — .. .Invencible es la bondad, cuando es sincera, y no de mala gana ni hipócrita. ¿Qué podrá hacerte el hombre más insolente, si te mantienes bueno con él y, si es menester, lo exhortas dulcemente y te ocupas de instruirlo en la ocasión misma en que intenta hacerte mal? "No, hijo mío; hemos nacido para otra cosa. Yo no recibo daño, pero, tú, si, hijo mío". . . Pero es necesario hacerlo sin ironía y sin injuria, más bien con completa ternura y sin nada de mordacidad en el alma, y no como en escuela y para que otro te admire, sino cuando estuvieres solo con él y sin testigos (XI, 18).

11. El parentesco y la solidaridad con los hombres. — . . .A pesar de que los hombres huyen [de la unión con los demás], vuelven a ser apresados, pues la naturaleza los domina. . . Encontrarás más fácilmente un átomo de tierra separado de los otros átomos, que un hombre separado del hombre (IX, 9). Los hombres han nacido los unos para los otros. . . (VIII, 59). . . .A los hombres, con los cuales tienes un destino común, ámalos, pero de verdad (VI, 39) ... Es pariente mío (el pecador también) . . . porque participa de la misma inteligencia y destino divino. . . Hemos nacido para la cooperación, como los pies, las manos, los párpados. . . (II, 1). Todo lo racional está emparentado, y preocuparse por todos los hombres ES propio de la naturaleza del hombre. . . (III, 4). Tal como la unidad del cuerpo se produce por los miembros, de la misma manera poseen la razón los seres racionales diferentes, creados para cooperar en la misma obra. . . Repítete a ti mismo: soy miembro del sistema de los seres racionales. Si dices únicamente parte, aun no amas con todo tu corazón a los hombres; aún no gozas plenamente en beneficiarlos; lo haces todavía como un mero deber, no como un beneficio para ti mismo (VII, 13)... Aquel que abandona su puesto y el que se aleja de quienes, por naturaleza, son parientes y amigos suyos, son igualmente desertores (XI, 9).

12. La unidad y solidaridad con el universo (justificación de todos los acontecimientos). — Todas las cosas están ligadas entre sí, constituyendo un vínculo sagrado, y quizá no haya ninguna extraña a las otras, pues todas están coordinadas entre sí y concurren a formar un mismo mundo. Pues el mundo que de todas resulta constituye una unidad, uno es el Dios extendido por todas partes, una la sustancia, una la ley, es decir la razón común a todos los vivientes racionales, y una la verdad, del mismo modo que es una la perfección de los vivientes que tienen un origen común y participan de la misma razón (VII, 9; cfr. también IV, 40). Existes como parte: desaparecerás en el todo generador, o mejor dicho, serás reabsorbido por tu transformación en su Razón seminal (IV, 14) . . . Todo mana de allá: todo está necesariamente ligado a ella y beneficia a todo el universo del cual forma parte. Todo lo que la naturaleza del universo produce y lo que contribuye a su conservación es bueno para cada una de sus partes. .. (II, 3).

Por dos razones, pues, debes amar todo lo que te sobrevenga: 1) pues te concierne a ti, ha sido establecido para ti, se halla en relación contigo, y está urdido conjuntamente con tu destino desde el comienzo de las causas más antiguas; 2) porque también lo que sucede a cada individuo, es causa de prosperidad, de perfección y (¡por Júpiter!) de la misma subsistencia del que rige y ordena todo el universo. Pues se mutila el todo, si extirpas de la concatenación y de la continuidad cualquier cosa que sea de las partes o de las causas. Y cuando te lamentas, en cierto modo, las divides y las destruyes en la medida de lo que a ti se refiere (V, 8).

La separación de la unidad y la posibilidad de le nueva reunión. — Acaso alguna vez has visto una mano, un pie o una cabeza cortados, yacer separados del recto del cuerpo: tal es la imagen del que

se niega, en la medida en que está en su poder, a aceptar lo que acontece o se desliga de la unidad o cumple acciones contrarias a la sociedad. !Te has lanzado fuera del círculo de la unidad conforme a la naturaleza! (habías nacido como parte de ella, y ahora te has separado!... (VIII, 34). Rama que se ha desprendido de la rama contigua, no el posible que no lo sea también de toda la planta. Así, del mismo modo, un hombre que se ha separado de otro hombre, se ha separado de toda la comunidad. Ahora bien, otros son los que cortan la rama; en cambio el hombre se separa del prójimo por sí mismo al odiarlo y despreciarlo, sin saber que al mismo tiempo se ha desligado de todo el consorcio civil. Pero no obstante, otro don te hace Júpiter, que ha establecido la comunidad: puede volver a reunirte nuevamente con el prójimo y convertirte en complemento del todo. Pero si este desprendimiento se repite a menudo, aquel que se ha desprendido más difícilmente podrá volver a reunirse y retomar su puesto. Y sea como fuere, a pesar de lo que dicen los jardineros, la rama que germinó y brotó desde sus comienzos con el árbol, no es idéntica a la que ha sido repuesta e injertada en el tallo. Crece 7 se desarrolla con el todo, pero no piensa conjuntamente con él (XI, 8).

13. La injuria es sacrilegio. — Aquel que injuria comete una impiedad. La naturaleza universal ha creado los animales racionales los unos para los otros, de manera que es conveniente que se ayuden mutuamente, pero jamás que se produzcan mal recíprocamente. Entonces, aquel que infringe tal precepto, comete un evidente sacrilegio en contra de la más venerable divinidad... (XI, 1; cfr. II, 16).

14. El deber de vivir con la Divinidad. — Vivir con los Dioses. Y vive con los Dioses aquel que les muestra continuamente su alma satisfecha con lo que acontece, que es dócil a los deseos del demonio que Zeus ha dado a cada uno como director y guía, emanado de él: es decir, el intelecto y la razón de cada uno (V, 27) ... El sabio no quiere sino caminar por la vía recta según la ley y seguir a Dios, que camina por la vía recta (X, 11).

15. Todo es de Dios (naturaleza): tú me lo has dado y tú me lo quitas. — Cuando soportas mal algo, te olvidas. .. que no existe nada que sea propiedad de nadie, sino que hasta el pequeño hijo, el pequeño cuerpo y la pequeña alma han llegado hasta ti desde allá... (XII, 36). El hombre educado y modesto dice a la naturaleza, que todo lo da y todo lo vuelve a tomar: "da lo que quieras, vuelve a tomar lo que desees". Y lo dice sin arrogancia, sino más bien con respeto y amor hacia ella (X, 14).

16. Cada hora y cada acción como si fuese la última. — Tal como si ahora debieras abandonar la vida ya, así debes hacer, decir y pensar cada cosa. . . (II, 11). La perfección moral es esto: vivir cada día como si fuese el último . . (VII, 69). . . .Como si fuese la última de tu vida, así realizarás cada una de tus acciones... (II, 5) ...con el fin de que así, con pureza de conciencia, te sorprenda la última hora. . . (VI, 30).

17. La fragilidad de la vida y de las cosas. — ¡Con qué rapidez se desvanece todo! los cuerpos en el mundo, el recuerdo de ellos. . . en el tiempo (II, 12). La duración de la vida humana es de un instante; la materia en flujo; la sensación prestamente desvanecida; la composición del cuerpo sujeta a putrefacción; la fuerza vital un torbellino, incierta la fortuna, la fama injusta. En suma, un río todas las cosas del cuerpo; las del alma, sueño y estupor; la vida guerra y peregrinación, olvido la fama postuma... (II, 17). Medita a menudo sobre la rapidez del pasar y desvanecerse de las cosas y de los hechos. . . La infinitud del pasado y del futuro es un abismo en el que todo desaparece. ¿Cómo no considerar necio a quien, en tales condiciones, se ensoberbece, se afana o se indigna, del mismo modo que si se turbase por las cosas duraderas e importantes? (V, 23). Bien pronto la tierra nos cubrirá por completo, luego cambiará también ella, y el nuevo estado se transformará hasta el infinito, y así, continuamente, hasta el infinito. Y quien medite el fluctuar de los cambios y transformaciones y su rapidez, despreciará todas las cosas mortales (IX, 28).

Como las hojas... "tal como el viento esparce las hojas sobre la tierra...; así las generaciones de los hombres" (Ilíada, VI, 147-9). Hojarasca son también tus hijos, pobres hojas los que te aclaman como fieles y te celebran, o bien, al contrario, imprecan en contra de ti o te censuran y calumnian ocultamente; pobres hojas, igualmente, los que recibirán tu fama postuma. Todas éstas "nacen en la estación de primavera", luego el viento las abate, y después la selva engendra otras en su lugar. La corta duración es común a todas las cosas; pero tú huyes y persigues cada cosa del mismo modo que si disfrutaran de vida eterna. Un poco más aún, y cerrarás los ojos; otro poco más aun, y ya otro llorará a quien te ha sepultado (X, 34). Vuelve a pensar nuevamente en aquellos que montaron en ira por cualquier cosa, o que gozaron de gran fama, o sufrieran infortunios, o fueron víctima de la inamistad o de cualesquiera otros accidentes; luego, pregúntate: ¿dónde se hallan todos ellos ahora? Humo, cenizas y leyenda, y ni siquiera leyenda... (XII, 27).

18. Preparación para la muerte. — . . .Considera siempre las cosas humanas efímeras y viles: gérmenes ayer, cadáveres o cenizas mañana. . . (IV, 48). . . .¿pues qué? espera tranquilo tu fin o transformación, que sea. . . (V, 33). .. .Te has embarcado, has navegado, has llegado: desciende. Si es en otra vida, ninguna está vacía de Dioses, ni aun ésta. Si es en la insensibilidad, cesarás de soportar dolores y placeres, y de servir a semejante vaso que es tan inferior a quien lo sirve: pues éste es intelecto y alma; aquél, tierra y pudredumbre (III, 3).

Hombre: has sido ciudadano en esta gran ciudad: ¿qué importa si sólo durante cinco años o tres? Pues aquello que es conforme a las leyes, es igual para todos. ¿Qué temes, pues, si de la ciudad te despide no un tirano, ni un juez inicuo, sino la Naturaleza, que te había admitido en ella? Es como si un actor fuese despedido de la escena por el mismo empresario que lo hubiese contratado: "Pero, no he recitado cinco actos, sino solamente tres". Has recitado bien: en la vida, tres actos equivalen ya a todo el drama entero- Pues el término lo establece aquel que ya fue el autor de la composición y ahora lo es de la conclusión: tú no eres el autor de ninguna de las dos cosas. Marcha sereno, pues, ya que también está sereno el que te despide (XII, 36).

CAPÍTULO II - JUDEO-ALEJANDRINOS (FILÓN)

[El contacto entre filosofía griega y religión hebrea, que tanta importancia tiene para la histeria, no sólo del pensamiento judío, sino también del cristianismo y de la especulación griega del último período, está determinado en modo particular por la función asumida en el mundo antiguo por Alejandría, convenida en centro de intercambios materiales y espirituales entre los pueblos antiguos, en virtud de su maravilloso desarrollo comercial y cultural.

Ciertamente, también en Palestina, ya desde el siglo III a. de C. (como se ve en Eclesiastés), aparecen infiltraciones del pensamiento griego, especialmente místico, y, en particular desde el siglo II, se hacen evidentes en la comunidad ascética de los esenios, inspirada en concepciones y prácticas órfico-pitagóricas. Pero en Alejandría, la floreciente colonia hebrea, de la cual surge también la traducción griega de la Biblia, llamada de los Setenta (tan importante para la posterior difusión del Antiguo Testamento y del cristianismo), produce todo un movimiento especulativo, dirigido a la compenetración de la religión judía con la filosofía griega.

Con ARISTÓBULO, alrededor del 150 a. C., observamos la primera tentativa de probar la inspiración mosaica de los poetas y filósofos griegos (en especial PITÁGORAS y PLATÓN) y de interpretar alegóricamente el Antiguo Testamento. En el seudosalomónico Libro de la sabiduría (100 a. C.) y en los sucesivos intérpretes alegóricos de las Escrituras, puede observarse una infiltración de ideas pitagóricas, platónicas y estoicas, que preanuncian la doctrina de FILÓN.

FILÓN (30 a. C. — 50 d. C., más o menos), llamado el Platón hebreo, embajador ante Calígula en el 40 d. C. para pedir la cesación de las persecuciones en contra de los hebreos, fue el más grande de los filósofos hebreos. Escribió numerosas obras].

1. La fusión entre filosofía (griega) y religión revelada (hebrea): la hipó-tesis de la inspiración mosaica en los filósofos griegos. — Heráclito escribió los libros sobre la naturaleza extrayendo de nuestro teólogo la doctrina de los contrarios (Problemas del Génesis, 11, 178). ¿No es éste acaso... el grande y celebrado principio que Heráclito, colocándolo en el comienzo de su filosofía, celebró como un nuevo descubrimiento? Pero ya desde tiempos muy anteriores había sido descubierto por Moisés (Haeres, 510). Parece que Zenón (estoico) ha extraído su doctrina, del mismo modo que de una fuente, de las Leyes de los hebreos (Quod lib. sit., 873 d). La virtud es impasibilidad: he aquí que se hace evidente que Moisés es el autor de tan sabia doctrina (De mut. nom., 1071).

2° El método de la interpretación alegórica de las Escrituras. — Casi todas o la mayor parte de las Leyes tienen sentido alegórico (De v. pol. en Ios., 530 d). Las palabras de los oráculos se asemejan casi a las sombras de los cuerpos; pero los significados que ellos expresan son realidades veraces (De conf. ling., 348). Hay quienes, imaginando que la palabra de la Ley es símbolo de cosas inteligibles, se preocupan mucho de éstas, descuidan fácilmente aquélla: yo los critico por semejante ligereza. Es menester preocuparse de ambas cosas: de la investigación cuidadosa del sentido oculto y de la diligente observancia de los signos visibles. . . Es necesario asimilar éstos al cuerpo, aquél al alma; de la misma manera, pues, que se debe pensar en el cuerpo como asiento del alma, así se debe tener cuidado de la palabra de la Ley, pues observando ésta se conocerá más claramente el significado del cual es símbolo tal palabra (De migr. Abr., 402).

2. Dios y sus atributos: a) el ser. — Entre las perfecciones, la verdaderamente propia de Dios consiste en el Ser, pues únicamente Dios consiste en el Ser, por el cual dice necesariamente de sí mismo: Yo soy Aquel que es (Det. pot. ins., 184). No hay otro nombre propio para designarlo, y quien lo dijese, lo diría abusivamente, pues Él no puede ser llamado sino solamente el Ser (Quod a D. m. somn., I, 599).

b) La inmutabilidad y la impasibilidad. — Dios no admite sustracción o agregado, pues es plenitud del ser, absolutamente idéntico a sí mismo (De sacr., Abr., 131). Sólo a Dios le es propio el ser inmóvil y en reposo (Q. a D. m. somn., 1138). ¿Qué impiedad mayor puede haber que suponer que cambie lo Inmutable? (Q. D. sit. imm., 296). Él no es, en absoluto, accesible a pasión alguna (ib., 301).

c) Plenitud absoluta de perfección y de bienaventuranza que se basta a sí misma. — Únicamente Dios se basta a sí mismo (De Cher., 115), Él es por sí mismo todas las cosas mejores. . . virtud, felicidad, bienaventuranza, ciencia, inteligencia, principio, fin, todo (Leg. Aleg., 99). Él solo feliz y bienaventurado, exento de todos los males, plenitud de bienes perfectos, mejor dicho, para expresar la verdad, Él mismo es el Bien (De septen., 1176). Perfectísima es su naturaleza; mejor aún, él mismo,

Dios, es culminación, perfección y límite de toda felicidad, y no necesita de nada ajeno a él para mejorar (De Cher., 122).

d) Bondad infinita y eterna actividad benéfica. — Su poder es justamente bondad, que aleja de sí toda envidia enemiga de la virtud y de los bienes, y es madre de gracias, por las cuales, produciendo el nacimiento de lo que no existía, lo sacó a la luz (De migr. Abr., 416). Llamar eterno a Dios equivale a decir: que no otorga gracias ahora sí y luego no, sino siempre y continuamente; que beneficia sin interrupción, que no cesa jamás de acumular dones sobre dones (De plant. Noe, 226).

Contraste con semejante determinación de atribulas: trascendencia de la esencia divina con respecto a todo atributo y perfección. — Aquel que cree que Dios tiene cualidades... se injuria a si mismo, no a Dios (Leg. All., I, 49). La Causa es sincerísima y purísima inteligencia del universo, superior a la virtud, superior a la ciencia, superior al mismo bien y a la misma belleza (De m. opif., 2).

En efecto, él, que es mejor que el bien, de origen anterior a la mónada, más puro que el uno, no puede ser contemplado por ningún otro: porque es justo que se comprenda únicamente él, por sí mismo (De pr. et poen., 916).

3. La Trinidad divina y su unidad: Dios y sus primeras potencias. — Junto a Dios, que es absolutamente uno, se hallan dos potencias supremas y primeras: la bondad y el poder. Por la bondad se engendra todo, por la potencia todas las cosas engendradas son rectas (De Cher., 112). En el medio está el Padre de todas las cosas, que en las Sagradas Escrituras es llamado con el nombre propio de Aquél que es: a sus lados las potencias más antiguas y próximas a Él que es. . ., a la diestra la potencia benéfica que lleva el nombre de Dios, tercera a la siniestra la potencia regia que lleva el nombre de Señor . . Y aquél que se halla en el centro, flanqueado por ambas potencias, ofrece a la inteligencia que lo contempla, ora la imagen de uno, ora de los tres: de uno, cuando el alma, purificada hasta su grado sumo y habiendo superado no solamente la multitud de los números, sino también a la misma dualidad próxima a la Unidad, alcanza la idea simple y pura y que 110 necesita en absoluto de algo exterior a ella; de tres, cuando ella, no habiendo cumplido todavía las grandes iniciaciones. . ., no puede comprender el Uno directamente y por sí mismo, sino a través de su obra creadora y directora (De Abr., 367).

4. El Verbo (Logos o Sabiduría divina) criatura e imagen de Dios. — Tercera potencia, conciliadora de las dos primeras y colocada en el centro de ellas, es el Verbo, pues el Verbo Dios es Señor y bueno (De Cher., 112). A este Verbo divino, invisible e inteligible, Moisés lo denomina imagen de Dios (De op. m., 6). Éste sería Dios, para nosotros, imperfectos, y es el primero de los seres sabios y perfectos (Leg. Aleg., 99). Por lo tanto, la Sabiduría dice de sí misma lo siguiente: Dios me ha creado la primera de sus obras y me ha instituido antes de los siglos (De heb.,244). Siendo el Verbo de lo Eterno, también, él es inmortal necesariamente (De conf. ling., 326).

5. La creación del Verbo, primer acto de la creación: el Verbo como modelo ideal del mundo o mundo inteligible. — Previendo Dios, en tanto Dios, que no puede darse bella imitación sin un bello modelo, ni ningún modelo sensible irreprensible, si no es modelado sobre la idea arquetipo e inteligible, al tomar la decisión de crear este mundo visible, modeló antes el inteligible, para poder valerse del modelo incorpóreo y semejante a Dios, para formar este mundo corpóreo, imagen posterior de la otra originaria, y que contiene tantas especies sensibles como son las inteligibles en aquélla. Pero el mundo constituido por ideas. . . no puede tener otro lugar sino el Verbo divino ordenador de estas cosas. Pues, ¿qué otro lugar puede existir, capaz de acoger y contener las potencias de Él, no digo todas, sino simplemente una cualquiera? Ahora bien, la potencia creadora es en verdad una potencia que tiene como fuente el verdadero bien (De m. op., 4). Y si alguien quiere emplear palabras más claras, dirá que el mundo inteligible no es otra cosa, sino el Verbo de Dios, en cuanto ya es creador. . . Ésta es sentencia de Moisés. . . Es evidente que el sello arquetipo, que decimos que es el mundo inteligible, será él mismo el modelo arquetipo, la idea de las ideas, el Verbo de Dios (ib., 5). Por derecho de primogenitura, Dios quiso que permaneciese cerca de él (Q. D. sit imm., 298).

6. La escala descendente de la creación: de Dios al Verbo (sombra) y a las cosas (sombra de las sombras). — La sombra de Dios es su Verbo, sirviéndose del cual como de instrumento, Él creó el mundo; esta sombra y casi imagen derivada es modelo de las demás cosas. Tal como, en efecto, Dios es el modelo de la imagen, llamada ahora sombra, así su imagen deviene modelo de las otras cosas, tal como lo demuestra [Moisés] en el principio de las Leyes, diciendo: Y Dios creó el hombre a imagen de Dios — en cuanto la imagen está hecha a semejanza de Dios, y luego el hombre, a semejanza de la imagen, que ha asumido la potencia de un modelo (Leg. all., 79). El mismo Verbo del creador es el

sello que ha impreso la forma a cada uno de los seres; de ahí que a los seres engendrados desde el principio les correspondió forma perfecta, como huella e imagen del Verbo perfecto (De prof., 452).

1° Incertidumbres y problema en la doctrina de la creación: el origen de la materia y del mal. El problema de la materia: a) la creación del mundo de la nada (doctrina hebrea). — Tal como el sol, al surgir, descubre los cuerpos ocultos, así Dios, creando todas las cosas, no sólo las sacó a la luz, sino que antes creó lo que no existía anteriormente: no solo es constructor, sino verdaderamente creador (Q. a D. m. somn., I, 577). Del no ser condujo al ser la obra más perfecta, el mundo (De v. Mosis, £93). Extrajo todas las cosas de la nada (Leg. all., III, 62). Llamó hacia el ser a aquello que no existía (De const. princ., 728).

b) Preexistencia de la materia y su resistencia a la perfección (doctrina platónica). — dio forma a la materia de todas las cosas, que era informe; indeterminada, la determinó; privada da cualidades, la dotó de ellas, y terminando la obra, imprimió su sello sobre todo el mundo, o sea la imagen y la idea propia, el propio Verbo (Q. a D. m. Somn., II, 1114); creando el orden del desorden, las cualidades de la indeterminación, las semejanzas de las desemejanzas..., la luz de la oscuridad (De const. princ., 728). Dios decretó beneficiar con sus copiosas y ricas gracias una materia que, sin el don divino, por si misma no era capaz de lograr ningún bien. Pero no la beneficia según la grandeza de sus gracias, pues ellas son infinitas y sin limites, sino más bien de acuerdo a la capacidad de las cosas beneficiadas, ya que la criaran no es capaz de recibir en la proporción que Dios es benéfico por naturaleza, pues las potencial de el son muy superiores, y ésta, muy débil para poder acoger su magnitud, de manera que si esas grandezas no moderasen su don, sucumbiría, por lo cual se las otorga a cada una en proporción conveniente (De m. ep., 5).

c) La misma materia, creada previamente por Dios. — Dios, en vista de la creación del mundo, creó previamente una cantidad suficiente de materia, de modo tal que no faltase ni sobrase (cfr. en EUS., VII, 21).

d) Imposibilidad de relación directa entre Dios y la materia. — Dios creó todas las cosas de ésta, sin entrar todavía en relación directa con ella, pues no convenía a Dios, sabio y bienaventurado, tomar contacto con la indeterminada y caótica materia, sino que él se valió de las potencias incorpóreas, cuyo verdadero nombre es el de Ideas, para que cada género tomase la forma adecuada y conveniente (De sacr., 857-8).

2° El problema del mal: a) origen del mal de las potencias subordinadas. — Dios, siendo uno, tiene en torno suyo infinitas potencias cooperadoras... Al rey le conviene dirigirse a sus potencias y valerse de ellas para hacer las cosas que no convenga que sean realizadas por Dios solamente (De conf. ling., 345). De entre las cosas, algunas no son partícipes ni de virtud ni de vicio, como las plantas y los mímales privados de razón...; otras, partícipes únicamente de virtud y no de vicio, en absoluto, como los astros, que se dice que son animados e inteligentes. . .; otras son de naturaleza mixta, como el hombre, que acoge en si a los contrarios..., bien y mal, bello y feo, virtud y vicio. Le era propio a Dios, pues, padre de todos, hacer las cosas buenas por si solo, porque son sus congéneres, y no le era ajeno crear las indiferentes, también ellas privadas del vicio enemigo de Dios; pero, hacer las cosas mixtas, le era en parte propio, en parte impropio, propio por la idea de lo mejor que llevan aparejado, impropia por la idea contraria, la de lo peor. Por esto, por esta sola creación del hombre, se ha afirmado que dijo Dios: "Creemos al hombre", lo cual revela la admisión de otros como cooperadores, con el fin de que las resoluciones y acciones irreprensibles del hombre recto sean atribuidas a Dios, director del universo; las contrarias a los otros, subordinados a él. Era necesario, en efecto, que el Padre no fuese el causante del mal de los hijos, y mal son el vicio y las acciones viciosas (De m. op., 16).

b) Justificación del mal: necesario al cumplimiento del todo, y don de la providencia e Instrucción y corrección del alma para la salvación del todo. — A Dios, jefe supremo, no le pareció conveniente que fuese creado por él mismo el camino del mal en el alma racional, por lo cual confió a sus ministros la creación de esta parte. Pues era menester que para la realización del todo, x mostrara constituido lo involuntario, opuesto a lo voluntario (De conf. l., 346).

La providencia envía granizo, rayos, langostas: se sirve de semejantes flagelos para conducir a sus hijos a la sabiduría. Verdad es que su locura los convierte en rebeldes: era necesario, por lo tanto, que la providencia no dejase en el abandono a los hombres. Por otra parte, si no hubiese una providencia, el alma no sentiría jamás dolores, nunca la atormentarían las enfermedades... Pero también, sin la acción de la providencia, el alma, privada de toda corrección, nunca podría adquirir la rectitud.. . Luego, quien no reconoce la providencia, será conducido a su reconocimiento por la enfermedad (De

prov., I, 47). Tal como hace el médico en las enfermedades peligrosas y graves, cuando extirpa parte del cuerpo, preocupándose de la salud del resto del cuerpo; y el piloto cuando sobrevienen tempestades arroja la carga, para lograr la salvación de los pasajeros, y no se critica al médico por la amputación ni al piloto por el abandono de la carga, sino que por el contrario, se alaba a ambos, por haber vigilado y tratado de producir lo útil antes que lo placentero, así también, siempre se debe admirar la naturaleza del universo y complacerse de todo aquello que ocurre en el mundo, exceptuada la maldad voluntaria. (De Pr. ct p., 915).

c) El castigo del mal ejercido por las potencias inferiores. — El castigar no conviene a Dios, que es primero y óptimo legislador: él castiga por medio de los demás, no por si mismo. A él, bueno y benéfico por naturaleza, conviene distribuir gracias y beneficios; los castigos, aunque no sin orden suya, pues es soberano, sino por medio de otros, que son de naturaleza concordante con semejantes funciones. (De prof., 460). Dios es, en absoluto, el señor bueno, única causa de los bienes y de ningún mal Convenía a los ministros y subordinados de Dios, como a los capitanes en guerra contra los desertores emplear tas armas punitivas, pero al gran rey le está reservada la conservación de la paz y de todos los bienes de la paz... En verdad Dios es dispensador de paz; sus ministros capitanes de guerra. (De dec. or., 768-9).

7. La actividad creadora, propiedad esencial de Dios; la existencia del mundo dependiente de la creación continua. — El Verbo de Dios es su actividad. (De sacr. Abr., 140). Propio de Dios es el hacer lo que no puede atribuirse a la criatura, pues propio de ésta es el padecer. (De Cher., 121). Dios no cesa jamás de obrar, pero tal como es propio del fuego quemar y de la nieve producir frío, así el obrar lo es de Dios, y aún mucho más, porque es principio del obrar de todos los demás seres. (Leg. all., 41). Dios es él mismo de por sí causa de los bienes, sin necesidad de otra ayuda: ni de la tierra con su fecundidad, ni de las lluvias con su acción nutritiva para las simientes y para las plantas. . . Pues todas estas cosas reciben cambios y desarrollos únicamente de la potencia de Dios. (Q. D. imm., 306). En realidad, los principios de los cuerpos y de los sucesos surgen únicamente de Dios. (Q. rer. div. haer., 497). En verdad él es padre, artífice y custodio de todo lo que existe en el cielo y en el mundo. (Q. D. imm., 297).

Todo el mundo está unido a él y suspendido de él... Dios, en su firmeza, es sostén, apoyo, fuerza y seguridad de todas las cosas, confiriendo la estabilidad a las cosas que él quiere; en efecto, mientras él las sostiene y rige las ensambladuras, se mantienen sólidamente indestructibles. (Q. a D. m, somn., 588-9). Los demás otorgan cosas distintas de los que las reciben; pero Dios no solamente otorga éstas; sino que da los mismos que reciben a sí mismos. Me ha dado a mi, a mí mismo y cada uno de los seres a sí mismo. (Ibíd., II, 1138).

Mucho tiempo antes que Platón, Moisés. . . ha dicho que el mundo es creado e indestructible. (De m. incor., 941). Pregúntase, en efecto: ¿por qué habría de destruirlo Dios?; o para no crear más o para crear algún otro. Pero la primera hipótesis es contraria a la naturaleza divina. (Ibíd., 949).

8. El mundo es para nosotros escala hacia Dios; pero sólo nos da la sombra de Dios; la comprensión de Dios proviene sólo de Dios. — A este mundo sensible,. . . Jacob llama... casa de Dios y puerta de su cielo. ¿Qué significa esto? . . Pues no es posible pensar ninguno de los entes incorporales si no es tomando nuestra iniciación de los cuerpos. . . Análogamente se llega a pensar el mundo inteligible partiendo del sensible, que en cierto modo es su puerta. (Q. a D. m. somn., 593). Nos hemos formado la concepción de la causa partiendo del mundo, da sus partes y de sus poderes innatos: todas estas cosas no son creadas sin arte absolutamente perfecto, sino que el creador de este Universo fue y es Dios. . . Sin embargo, quien así razona sólo comprende a Dios por su sombra, concibiendo el artífice a través de sus obras. (Leg. all., III, 79). Este sol sensible, ¿acaso lo vemos por otro medio que con el sol?... y la luz, ¿no se ve quizá con la luz? Así también Dios, que es luz de sí mismo, sólo por sí mismo se ve, no cooperando ni pudiendo cooperar ningún otro a la pura concepción de su existencia. (De pr. et p., 917).

9. Pero para nosotros sólo es concebible le existencia, no la esencia de Dios (trascendencia). — Si alguien pudo concebir a Dios por sí mismo... se llama Vidente de Dios: no que vea quién es Dios (lo cual es imposible), sino qué existe. (De pr. et p., 916-7), Una cosa es si Dios existe,... y otra es qué es por su esencia. (De mon., 815). Moisés, escrutando la esencia de Aquel que es, no pudo entenderla: me verás las espaldas (dice Dios), no verás mi rostro. En efecto, al sabio le basta conocer las potencias subsiguientes y sucesivas a Dios; pero si alguien intentase mirar la esencia principal, sería enceguecido por el esplendor de los rayos antes que pudiese ver. (De prof., 474). Él, que es mejor que el bien, de origen anterior a las mónadas, más puro que lo uno, no puede ser contemplado por ningún otro ser: pues es justo que se comprenda sólo él por sí mismo. (De pr. et p.,916).

10. La aspiración y la capacidad de concebir a Dios le provienen al alma de su naturaleza divina (emanación de Dios). — Los descendientes (del originario hombre perfecto) al participar de su idea, necesariamente, aunque sea oscuramente, conservan todavía el signo del parentesco con el padre. ¿Qué parentesco? Todo hombre, por la inteligencia, es pariente del Verbo divino, siendo huella, partícula o rayo de la naturaleza bienaventurada. (De m. op., 33). El creador no hizo ningún alma en el cuerpo, con la capacidad necesaria para ver por sí misma a su creador . . sino que imprimió su propio carácter invisiblemente en la invisible alma. . . Y ésta, ya no solamente se lanza hacia los confines de la tierra y del mar, sino también del aire y del ciclo, y ni aún aquí se detiene. . .; y todavía más, aspirando a adelantar, arde en deseos de concebir también la inconcebible naturaleza de Dios, por lo menos en su existencia. ¿Cómo le sería posible, pues,... si no fuese emanación de ese divino bienaventurado espíritu indivisible? Pues del ser divino no hay ninguna separación por división, sino sólo emanación por extensión. (Q. deter., 171-2).

11. Condición del acercamiento a Dios: a) liberación del elemento corpóreo. — La ciencia de Dios a ninguna cosa es tan contraria como al placer cantal. (Q. D. imm., 314). Huye, pues, alma, del elemento terrenal que te circunda, abandonando esa cárcel impura que es el cuerpo, y la voluptuosidad y la concupiscencia (que son como custodios de la cárcel), con todo tu esfuerzo y con todo tu poder, sin conceder nada a su acción corruptora, sino combatiéndolas a todas juntas en masa. . . "Huye de estas cosas" no significa: sepárate de su esencia, pues sería una orden de muerte, sino, aleja de ellas el pensamiento, que no se halle detenido por algunas de ellas, y conviértete en superior a todas. (De migr. Abr., 389). Es imposible que quien está poseído por el amor de las cosas incorpóreas y eternas, cohabite con quien está dirigido hacia las sensibles y mortales. (Ibíd., 390).

I. El cuerpo, prisión y tumba del alma. — Hay quienes han hecho alianza completa con el cuerpo, y como en un arca o en un túmulo... se hallan sepultados en ellos. (Ibid., 390). El filósofo... se preocupa de lo que en él vive, el alma, pera desprecia el cuerpo, cesa muerta, tratando únicamente que su parte mejor, el alma, no sufra por esa malvada y muerta yuxtapuesta a ella. (Leg. all., 74).

Algunas de las almas,... vencidas por el deseo del cuerpo mortal, retornan a él; otras, habiendo reconocido su gran vanidad, llaman al cuerpo cárcel y tumba, y huyen de él como de una prisión y sepulcro. (Q. D. m. Sonm., 586 c).

II. El vinculo con el cuerpo, obstáculo para la fe. — Si quisieras escrutar más profundamente... verías con claridad que no es fácil creer sólo en Dios... por causa del parentesco con el cuerpo mortal al cual estamos ligados, que nos impulsa * creer en riquezas, glorias, principados... E1 desligarse de cada una de estas cosas... y creer sólo en Dios... es tarea de mente grande y divina... desligada de los intereses de este mundo. (Q. rer. div. haer., 493).

III. Las almas comunes y los ángeles. — De las almas. .. algunas están destinadas... a cuerpos mortales, y después de ciertos períodos prefijados, vuelven a ser liberadas; otras, a las cuales les ha correspondido en suerte una naturaleza más divina, desprecian todas las esferas terrestres, y se hallan, purísimas, en la parte más elevada del éter, tiendo llamadas por los filósofos griegos, demonios (héroes); y, con nombre más justo, por Moisés, ángeles. (De pl. Noe, 216).

b) Liberación de la sensación. — Huye también de la sensación innata. (De migr. Abr., 389). Cuando alguien se halla entregado a la contemplación filosófica. . . cierra los ojos, tapa sus oídos, impide los impulsos de los otros sentidos, y considera que debe permanecer en la soledad y en la oscuridad, para que el ojo del alma, que DIOS nos otorgó para ver los inteligibles, no sea oscurecido por cosas sensibles. (Ibíd., 417-8).

1. La falacia del conocimiento sensible. — Dígase de qué manera seria posible no equivocarse, no entender mal o no ser arrastrado al engaño por otro sentido... Es absolutamente difícil, hasta imposible evitar los defectos innatos y el error involuntario. (De Cher., 119). [Sobre la falacia de los sentidos, Filón hace las mismas observaciones de los escépticos: cfr. De migr. Abr., De ebriet., etc.].

II. La relatividad del conocimiento sensible: al sujeto que percibe y a los otros objetos. — Estas y otras semejantes son pruebas evidentes de nuestra incapacidad para aprehender la realidad. Y además, no solamente las diferencias entre todos los animales, sino en particular entre los hombres, sobre todas las cosas.

Pues juzgan de diversa manera las mismas cosas en distintos momentos y diversamente los distintos individuos... Y cada uno, en sí mismo, percibe en número increíblemente infinito. .. cambios y variaciones... En suma, cada movimiento del cuerpo o del alma, conforme o contrario a la naturaleza, se convierte en causa de inconstancia en los fenómenos... Ni es menor la inestabilidad que nace en las

percepciones, de las posiciones y distancias y de los lugares en los cuales se halla contenida cada cosa. . . Ni ignora nadie tampoco que ninguna -de las cosas se concibe casi en absoluto en si y de por sí, sino que se juzga por confrontación con su contrario. . . Pues cada una de ellas es incomprensible por sí misma, y parece conocerse sólo en relación a otra... Y ni tampoco una cosa se hace pasible de nuestro conocimiento según su pura naturaleza, sino que todas poseen múltiples mezclas y correlaciones. (De ebriet., 266-7).

c) Liberación del razonamiento discursivo. — Dios, queriendo purificar el alma del hombre, la dota ante todo del movimiento hacia la perfecta salvación, es decir le da la emigración de estos tres lugares: el cuerpo, la sensibilidad y el discurso enunciativo. (De migr., Abr., 388). Pero huye también de este discurso enunciativo. . ., con el fin que no suceda que, engañado por la belleza de las palabras y de los nombres, abandones la belleza veraz, que se halla en las realidades reveladas. (Ibíd., 390). Que la inteligencia abandone el ejercicio de sus propias energías. (Ibíd., 393).

I. La insuficiencia del conocimiento discursivo y de la ciencia humana. — Pero, alma que avanzas y penetras las profundidades de las ciencias encíclicas, será imposible que puedas ver en la erudición, como en un espejo, al autor de la ciencia. (De profug., 481). ¿Acaso mi mente es causa del pensar? ¿Y de dónde? Pues no se conoce a sí misma ni cuál es, ni cómo nació? ¿O acaso la sensibilidad es la causa de la sensación? ¿Y cómo poder afirmarlo, si no se conoce de por sí misma, ni es conocida por la mente? ¿No ves que la mente, que cree pensar, a menudo enloquece en el desorden, en la ebriedad, en la locura?.. . Cuando la sensibilidad domina, la mente es sierva, no dedicándose a ningún inteligible; en cambio, cuando domina la mente, la sensibilidad se halla inactiva, no teniendo ninguna percepción de lo sensible. (Leg. all., II, 1099-100).

II. La ciencia humana es búsqueda sin fin y disputa continua. — Tal como algunos cavadores de pozos, a menudo no encuentran el agua buscada, así, aquellos que avanzan en la ciencia e insisten cada vez más, no logran alcanzar el fin. Los doctos, pues, sólo acusan a su propia ignorancia, reconociendo únicamente cuan lejos se hallan de la verdad. (De plant. Noé, 228). Alejándose la verdad, la dificultad de buscarla y hallarla engendra las disputas. (Q. r. div. hoer., 515). Y de las infinitas cosas que tratan la lógica, la ética y la física, nacen innumerables discusiones. (De ebr., 269).

III. Conclusión escéptica: la suspensión del juicio. — ¿Qué nos resta, entonces, sino la necesidad de suspender el juicio? (De ebriet., 268 c).

[Pero, para Filón, la conclusión escéptica no es sino simple premisa para luego afirmar la fe mística].

d) Renuncia a si mismo, humildad y dedicación a Dios. —Por amor a sí mismos, los hombres olvidan al Dios verdadero. (De sacr., 860). Abel refiere a Dios todas las cosas mejores...; Caín a sí mismo y a su propio intelecto. (De s. Abel., 137). Pero si tú cambias y participas del conveniente estado de espíritu adecuado, dirás que todo es posesión de Dios y no tuya. . . Es propio de hombre rechazado de la sagrada liza y condenado, y de inteligencia servil, en verdad y absolutamente pueril. . . considerar el propio intelecto como señor y benefactor de sí mismo. (De Cher., 120). Por el único y verdadero Dios, no creo que nada sea tan vergonzoso como suponer que yo veo y oigo por mí mismo. ¿Mi inteligencia causa del pensar? ¿Y de qué (obtiene el poder) ? Efectivamente, ella ni aún se conoce a sí misma, ni en su ser ni en su origen. (Leg. all., 1099). ¿Acaso mi intelecto es posesión mía? Falaz opinión. . . No poseemos en propiedad ninguna de las cosas del cuerpo y del espíritu, ni tampoco la vida misma; sólo nos pertenece su uso. (De Cher., 127). Todo es propiedad de Dios; de la criatura sólo es su empleo. . . En nada goza más el alma purificada, sino en confesar que tiene como Señor suyo al regidor del universo. Pues la gloria más grande es servir a Dios; no solamente más honorable que la libertad. . . sino que todas las cosas que ama la estirpe mortal. (Ibíd., 126).

12. La impiedad del orgullo y el medio de destruirlo, — ¿Qué debe decirse, entonces? Que a Dios corresponde plantar y gobernar en las almas las virtudes. Y la inteligencia que se considera semejante a Dios y supone que es principio activo, cuando en realidad está probado que sólo es pasividad, está dominada por el amor a sí-misma y es atea. Y comete impiedad la mente que, mientras Dios siembra y planta los bienes en el alma, dice: yo, yo planto. (Leg. all., 1, 48-9). Con justa valoración, Moisés, al recapitular las causas por las cuales tiene que ser llevada impresa en el alma la memoria indeleble de Dios, reprime y sofoca el orgullo todavía más. "Él (dice) te otorga la fuerza de ejercitar la potencia". Sabia admonición; efectivamente, aquel que haya aprendido firmemente que toda energía y fuerza la ha recibido como don de Dios, reconociendo su propia debilidad, que llevaba consigo antes de recibir tales

dones, depondrá los pensamientos de orgullo y de soberbia, y dará gracias al Autor de su transformación hacia lo mejor. (De Human., 715).

13. La necesidad de la gracia divina y su absoluta gratuidad (independiente de los méritos del hombre). — Sin la gracia divina es imposible abandonar las cosas mortales y permanecer ligados siempre a las incorruptibles. (De ebr., 216). Dios, al decir: "Soy yo", y al agregar "he aquí mi testamento", quiere significar: "Yo mismo soy principio y fuente de todas las gracias". (De nom. mut., 1053). A aquel que se supone a sí mismo autor de los bienes que le son otorgados, Dios lo amonesta así: "No digas: mi fuerza y la energía de mi mano han creado para mí todo este poder. Reconócete deudor de tu Señor Dios, que te otorgó la fuerza para que pudieras lograr el poder". Y quien se suponga a sí mismo digno de la posesión y goce de los bienes, que sea amonestado por este oráculo: "No es por tu justicia ni por la santidad de tu corazón que entras a esta tierra prometida para poseerla, sino. . . para que Dios confirme la alianza prometida a tus padres". Y la alianza de Dios, designa simbólicamente las gracias de él (De s. Abel., 138).

La afirmación (de Moisés) que el grito del pueblo ha llegado hasta Dios, testimonia la gracia divina: pues si Él no hubiese llamado hasta sí con su poder el grito suplicante, éste no hubiese llegado hasta Él. (Leg. all., 100). A los unos él los indujo a no buscar y a no encontrar nada; a los otros a proceder rectamente en ambas cosas, y a algunos a procurarse o lo uno o lo otro: algunos de ellos buscan sin encontrar, otros encuentran sin buscar. (De prof., 467).

1. Consecuencias de la gratuidad de la gracia divina: a) la predestinación. — Ya antes del nacimiento, Dios conforma, predispone felizmente y predestina a algunos para que tengan óptimo destino .. Jacob y Esaú, a uno lo decreta príncipe jefe y amo; a Esaú, en cambio, súbdito y siervo, mientras se hallan todavía en el seno materno. (Leg. all., 76-77).

b) La misericordia divina. — Sí Dios quisiese juzgar al género mortal sin misericordia, instituiría sentencia de condena... Por eso, para que se salve el género mortal, aunque se pierdan muchas especies, une su misericordia, por la cual otorga beneficios hasta a los indignos... Consecuente en todo con su perfecta bondad, Dios, aunque toda o la mayor parte de la multitud humana caiga en el pecado por su propia culpa, extendiendo la diestra salvadora la sostiene y levanta, no permitiendo que nuestro género se corrompa totalmente y se aniquile. (Q. D. imm., 304).

2. Contradicciones a la doctrina de la gratuidad de la gracia: a) la necesidad del esfuerzo (trabajo) y del ejercicio (ascesis) para el cumplimiento de la naturaleza. — Ni el estudio sin la naturaleza o el ejercicio es capaz de alcanzar la perfección; ni la naturaleza es capaz de llegar hasta el fin sin el estudio o el ejercicio; ni tampoco el ejercicio, si no está fundado cobre la naturaleza y en el estudio. (De Abr., 357). Elige cualquier bien que tú desees, y hallarás que únicamente el esfuerzo lo produce y confirma. La piedad y la santidad son bienes, pero no podemos alcanzarlos sin el culto de Dios, y el culto está unido a la liberalidad en los esfuerzos. Prudencia, fortaleza, justicia, son bellas y perfectas virtudes, pero no se obtienen con la inercia. .. Observa, pues, que todos los bienes nacen y germinan del esfuerzo como de una raíz única... A ningún mortal concedió la naturaleza la adquisición de los bienes sin esfuerzo. (De s. Abel. 134-5). Paro, como dice Moisés, el bien se ofrece tan próximo a ti y te es innato, unido a tres partes absolutamente necesarias: el corazón, la boca, las manos: o sea con el pensamiento, el discurso y la acción. (Q. a D. Somn., 1133).

b) Les grados del amor y del servicio de Dios: el premio más alto al mayor mérito. — Concederé los primero) premios (dice Dios) a quien me sirve por mi mismo; los segundos a quien me sirve para sí, esperando conseguir bienes o creyendo encontrar la liberación de los castigos. Pues aunque el culto de éstos sea mercenario y no puro, no por eso se halla menos en el círculo de lo divino y no va errando fuera de él. El premio que le corresponderá a quien me honra por mí mismo, será la amistad; al que lo hace por su utilidad, no será la amistad, sino el no ser considerado extraño... Pues no ignoro que además de no convertirse en peores, se harán mejores ejerciendo una pura y sincera piedad con la continuidad del culto. (De Abr., 368). Únicamente es merecedor de una buena acogida quien ha puesto su esperanza en Dios. (De pr. et p., 912).

14. La llegada de la gracia divina: el ingreso en lo extratemporal y en la inmortalidad. — La fuente de la cual emanan los bienes, es la unión con Dios benefactor: por eso, para sellar sus beneficios, dice Dios: "Estaré contigo". ¿Qué bien podrá faltar, entonces, si Dios, perfecto benefactor, se halla presente con las gracias, sus vírgenes hijas. . . ? Entonces se atenúan las preocupaciones, los esfuerzos y la actividad, y sin necesidad de arte, por benignidad de la naturaleza, a todos les alcanzan abundantemente los beneficios. (De migr. Abr., 393). La mente, convertida en perfecta, coloca su fin en

Dios benefactor. . . Salvadas las múltiples divisiones de los intervalos temporales, ingresa ahora en la realidad extratemporal. (Ibid., 409). Pero, este refugiarse en el Ser absoluto, ¿no es, acaso, la vida eterna, mientras que el huir de Él es la muerte?. (De prof., 461).

15. La visión estática de Dios: a) alcanzable únicamente por grada divina. — Dios no rechaza, por humanidad, el alma que viene hacia Él, sino que yéndole al encuentro le muestra su naturaleza, en la medida en que el alma que mira es capaz de verla. Por eso se dice, no que el sabio ve a Dios, sino que Dios se le aparece al sabio. Pues sería imposible que alguien aprehendiese por sí mismo el Ser verdadero, si éste no se le manifestase y mostrase. (De Abr., 361).

b) Oscurecimiento de toda otra cosa y abandono de sí mismo. — Pero tal como el sol, surgiendo oculta las estrellas, arrojando repentinamente su esplendor en nuestros ojos, así, cuando a los ojos del alma llegan sinceros, puros y fulgurantes los rayos inteligibles del esplendor de Dios, no se puede ver ninguna otra cosa. El fulgor de la ciencia del Ser se difunde sobre todas las cosas, hasta oscurecer también a aquellas que por sí mismas parecen ser las más espléndidas. (De ebr., 246). Esta llegada espontánea de los bienes se llama abandono, pues la mente se separa del ejercicio de sus actividades propias, y es liberada casi involuntariamente, por la plenitud de los bienes que llueven sobre ella y la inundan incesantemente, (De migr., Abr., 393).

c) La plenitud del entusiasmo y el don de la profecía. — A veces, mientras me hallaba con el espíritu vacío, repentinamente me transformaba en pleno, cayéndome los pensamientos invisiblemente desde lo alto como nieve y como simiente, y, tal como si por acción divina arrastrado al éxtasis, ya no conocía, en absoluto, el lugar, los presentes, a mí mismo ni tenía conciencia de lo que decía o escribía. (De migr. Abr., 393). A veces, también he escuchado palabras más profundas que mi alma, habituada a ser arrastrada a menudo hacia Dios y a profetizar de cosas que no conoce. (De Cher., 112). Y la Sagrada Escritura da el nombre de profeta a todo hombre dotado de gracia divina, porque el profeta no expresa nada suyo, sino cosas ajenas todas, que le son sugeridas por otros poderes. . . Y esto sólo le corresponde al sabio, porque él es sólo instrumento de resonancia de Dios, invisiblemente tocado por Él. (Q. rer. d. haer., 517).

d) La plenitud de la felicidad. — Quien obtiene semejante suerte, rebasa todos los límites de la felicidad humana . . colmado de todas las riquezas y único que goza la abundancia y sinceridad de los bienes que no envejecen con el transcurso del tiempo, sino que se renuevan y vuelven a florecer en delicias. (De verb. res. Noe, 281-2). *

e) El rapto y la alegría báquica del éxtasis. — El alma que ha sido colmada por la gracia, se llena de alegría de inmediato, ríe y exulta; se halla presa de furor báquico, de tal manera que a muchos no iniciados puede parecer ebria, enloquecida y fuera de sí... En efecto, en los poseídos por Dios, no sólo se excita y enfurece el alma, sino también se enrojece su cuerpo y se inflama, irrumpiendo hacia el exterior el sentimiento de alegría que la caldea y la apasiona interiormente, por lo cual muchos insensatos, engañados, suponen ebrios a los hombres más sabios. (De ebr., 261-2).

CAPÍTULO III - NEOPITAGÓRICOS Y PLATÓNICOS PITAGORIZANTES

[Como los judeo-alejandrinos, así aún los neopitagóricos, y después también los neoplatónicos, tienden a establecer sus especulaciones religiosas bajo el sello de autoridades antiguas, a fin de que parezcan venerables y de inspiración divina. Son escogidos, como ya lo habían sido por los judío-alejandrinos, los nombres de PITÁGORAS y PLATÓN, cuyo carácter religioso y la adhesión a la religión de los misterios se prestan mejor para producir la reverencia dirigida a las cosas sagradas. Por eso a PITÁGORAS y a sus discípulos más antiguos se les atribuyen una cantidad de obras apócrifas, producto de un sincretismo que funde elementos pitagóricos y platónicos con la trascendencia divina de ARISTÓTELES y la inmanencia estoica del alma del mundo.

Tal renacimiento del pitagorismo comienza en Alejandría y en Roma, en el siglo I a- de C. y en el siglo siguiente tiene su representante máximo en APOLONÍO de Tiana (que floreció en 40-97), mago y apóstol de una religión de comunión mística con Dios, presentado por el discípulo FILOSTRATO (en la Vida que escribió) como realizador de milagros, y hasta Dios en la tierra, ascendido al cielo a su muerte, por lo que recibió el título de Cristo pagano.

El neopitagorismo continúa en los primeros siglos después de Jesucristo, mezclándose con el platonismo, tanto, que NUMENIO de Apamea (florecido en 160-180), el precursor de los neoplatónicos, es incluido ora en la serie de los neo-pitagóricos, ora en la de los platónicos pitagorizantes. De entre los neopitagóricos debe ser recordado NICÓMACO de gerasia (150 a. de c.); y, a una rama del neopitagorismo pertenece probablemente el autor de la mayor parte de los Libros herméticos, escritos místicos que han llegado hasta nosotros bajo el nombre de HERMES TRIMEGISTO (siglo III d. de C.) que han ejercido vasta influencia sobre la mística posterior hasta la edad moderna.

Pertenecen, entre otros, al platonismo pitagorizante, PLUTARCO de Queronea (50-125), el autor de las Vidas paralelas, que en las Obras morales presenta un platonismo que no se halla inmune de infiltraciones aristotélicas, interpretadas a ¡a manera de los neopitagóricos; APULEYO de Madaura, también autor de la novela alegórica £/ asno de oro, y el recordado NUMENIO, de quien quedan algunos fragmentos del libro Sobre el bien: en él reconocieron su precursor los neoplatónicos].

1. El verdadero culto de Dios, según APOLONIO de Tiana. — Así, pues, creo que, sobre todo, se ofrece el culto conveniente a la divinidad, y que únicamente el hombre logra mantener ésta propicia y benévola para sí mismo en todas las circunstancias, si al Dios, al que llamamos Primero y que es Uno y separado de todas las cosas y que es menester que los demás sean reconocidos inferiores a él, ante todo no se le ofrezca sacrificios, ni se encienda fuego ni se consagre absolutamente ninguna de las cosas sensibles en su honor, pues él no tiene necesidad de nada, y además, exceptuando a los seres mejores que nosotros, no existe nada, sean plantas producidas por la tierra, sean animales nutridos por ella o por el aire, que no se hallen mancillados y contaminados por alguna inmundicia. Con él emplea siempre el discurso mejor, aquel (digo) que no se expresa por medio de la boca, e invoca el bien de Él, que es el mejor de los seres, por intermedio de lo que hay de mejor en nosotros. Y éste es el intelecto, que no tiene necesidad de un órgano para expresarse. (Fr. en Eus., Pr. ev., IV, 13).

2. Doctrinas y problemas teológicos y filosóficos en PLUTARCO de Queronea: a) la aspiración al conocimiento de Dios y su trascendencia; la contemplación reservada al alma desligada del cuerpo. — Quien posee intelecto, debe solicitar a los dioses todos los bienes, y sobre todo el conocimiento de ellos, en la medida en que es alcanzable para los hombres. (De Isis y de Osiris, I). El alma es instrumento de Dios, y la virtud del instrumento es, sobre todo, imitar a quien lo emplea, en la medida en que tiene en sí el poder de hacerlo y convertir en acto el pensamiento de él, pero no le es posible exhibirlo puro y privado de pasividad y de error como se halla en el creador, sino únicamente mezclado con muchas cosas ajenas a él. En efecto, por sí mismo Él está oculto para nosotros, y apareciendo otro a través de otros, está contaminado por la naturaleza de ese instrumento. . . También para el sol, no existe nada más semejante como especie, ni por naturaleza más apropiado para servirle de instrumento, que la luna, pero al recibir del sol el esplendor y el calor, no nos los restituye en forma semejante. (De Pyth. Orac., 21).

Ver sin ser visto: he aquí lo que es propio del Dios primero. (De Isis y Osiris, 75). Él mismo está alejadísimo de la tierra, incorruptible, incontaminado y puro de toda sustancia que lleve aparejada a sí misma corrupción y muerte. Y las almas de los hombres, mientras permanecen en este mando, rodeadas por los cuerpos y las alecciones, no tienen nada en común con Dios, sino en la medida en que se acercan a él de manera parecida a la del sueño con el pensamiento por medio de la filosofía. En cambio, cuando son liberadas, alcanzan lo incognoscible, invisible, impasible y puro, y éste, que es Dios, es jefe

y rey de ellas, que dependen de él y contemplan insaciablemente y desean su belleza, inefable e inexpresable para los hombres. (Ibíd., 79).

b) La unidad eterna inmutable del ser divino. — Se debe decir: Dios es y no es en algún tiempo, sino en la inmóvil eternidad, sin tiempo ni inclinación, en la cual no existe ni antes ni después, ni futuro ni pasado, ni más antiguo ni más reciente, sino que siendo uno en el único presente, llena la eternidad, y es únicamente en aquello verdaderamente existente, no pasado ni futuro, sin principio ni fin. Así, pues, debemos saludarlo y nombrarlo con veneración, o decir, como alguno de los antiguos: "Eres uno". . . Uno debe ser aquel que es, como lo Uno es existente. La alteridad, diferencia del ser, surge a la generación del no ser. (De Ei ap. D., 20).

c) El problema del mal y el dualismo entre Dios y la potencia maléfica. — Las causas del universo no se colocan en los cuerpos inanimados,, como hacen Demócrito y Epicuro, ni debe considerarse como los estoicos a la Razón única y única providencia que abraza y gobierna todas las cosas como creadora de la materia informe. Pues sería imposible que existiese algo malo, siendo Dios causa de todas las cosas, o, no siendo Él causa de nada, pudiese existir algo bueno . . Por eso, de los más antiguos teólogos y legisladores llega la opinión a los poetas y filósofos. . ., no únicamente difundida en las palabras y leyendas, sino también en los misterios y sacrificios. . ., que el universo no está abandonado al azar sin inteligencia, razón y gobierno, ni tampoco que la razón es la única que lo rige y dirige de un modo análogo que con llaves y frenos. Sino que, como en la naturaleza terrena, las cosas son mezclas de bienes y de males, y ninguna (en conclusión), es pura, no debe pensarse que un solo despensero nos distribuya y mezcle las cosas como un huésped los licores de dos cubas, sino que la vida derive de dos principios contrarios y resulte de la mezcla de dos potencias en lucha — la una que conduce hacia la derecha y por la vía recta, la otra, al contrario, que se desvía y repliega —, y el mundo (si no todo, por lo menos este terrestre y sublunar) ha nacido desigual y diferente y que lleva en sí y recibe todos los cambios. En efecto, si nada puede acaecer sin causa, y el bien no puede ofrecer la causa del mal, en la naturaleza debe existir una generación propia y un principio; tan del bien como del mal (De Isis y Osiris, 45).

Confirmación derivada de las tradiciones y doctrinas filosóficas. — Los caldeos designan a esos dioses que llaman generadores de los planetas, dos benéficos, dos maléficos y tres intermedios y comunes. Las más conocidas tradiciones griegas asignan la parte buena a Zeus Olímpico, y la mala al Hades... Y observa que también los filósofos se hallan de acuerdo con ellas. Heráclito llama a la guerra padre, rey y señor de todas las cosas. . . los pitagóricos clasifican por medio de muchos nombres el bien...; "uno, finito"; el mal, "dualidad, infinitud ... Aristóteles, forma y privación .. Platón... (Ibid., 48).

d) Consecuente dualismo en los principios del movimiento universal, en la constitución del alma humana, y en la multitud de los demonios. — Efectivamente, la generación y la estructuración de este mundo es mixta, integrada por dos potencias contrarias, pero no iguales, pues, aunque ciertamente prevalece la mejor, no puede destruir la malvada por completo, porque se halla profundamente arraigada al cuerpo y al alma del todo también, y está constantemente empeñada en lucha con la parte mejor. En el alma se halla, pues, Osiris intelecto y razón, jefe y señor de todas las cosas mejores . . En cambio, Tifón es la parte pasional, salvaje, irracional y demente del alma. (De Isis y Osiris, 49) ; que Platón (en las Leyes) llamó alma desordenada y maléfica. (De an. procr., 6). Debe pensarse del alma, entonces, que la una no es engendrada por Dios ni es alma del mundo, sino potencia de la imaginación y de la opinión, del movimiento irracional y desordenado y del impulso, que se mueve a sí misma y está en constante movimiento; y la otra es aquella que Dios mismo; creándola con los números y con las razones convenientes la estableció como directora creada del mundo creado. (Ibíd., 9). Así, por muchas, razones se nos hace evidente que el alma no es toda obra de Dios, sino que llevando innata en ella la parte del mal, es ordenada por él al definir la infinitud por medio de la unidad, con el fin d: que se convierta en partícipe de la esencia del límite. (Ibid., 28).

Y de la misma manera que en los hombres, también en los demonios nacen las oposiciones de virtud y maldad (De Isis y Osiris, 25). Y las fiestas y los sacrificios, como los días malditos y nefastos, en los cuales se acostumbra devorar carne cruda, desgarrar hombres, ayunar, lamentarse y a menudo realizar expresiones obscenas en las ceremonias sagradas y furores. . . no dirás que se cumplen en honor de algunos de los Dioses sino para apartar lejos de sí a los demonios malvados, como sacrificios expiatorios y dirigidos a aplacarlos. (De def. or., 14).

3. La teología de NUMENIO de Apamea (preludio al neoplatonismo) : a) El ser es lo incorpóreo, eterno, inmutable, inteligible. — Pero, ¿qué es el ser? ¿Acaso los cuatro elementos. . .? ¿Y de qué manera, si son engendrados y cambiables. . . ? Ahora bien, pues, éstos no son, sino que la materia

podría ser el ser, pero ésta es más bien la que tiene mayor imposibilidad que cualquiera otra cosa, por su incapacidad para toda permanencia. Pues la materia es un río impetuoso y rápido, infinito. . . Y si es infinita es irracional, y si irracional es incognoscible. . . Digo por tanto que ni esta materia ni los cuerpos son el ser. Entonces, ¿qué es el ser? Me parece a mí que no es otra cosa sino lo incorpóreo: sólo ésta, de entre todas las sustancias, es permanente, estable y completamente incorpórea. (Eus., Prep. evangélica, XV, 17). En efecto, el ser es eterno y estable, siempre en el mismo lugar e idéntico, y no tiene nacimiento ni muerte, ni aumento y disminución. . . Afirmaron [Pitágoras y Platón] que el ser es incorpóreo, y éste, inteligible. (Ibíd., XI, 10).

b) El Bien y el camino del conocimiento. — Podemos comprender a los cuerpos por inferencia, ya sea de los signos similares, sea de los próximos. Pero, no hay medio de conocer al Bien por nada próximo, ni, pues, por lo sensible semejante. Sino que será menester. . . que uno, apartándose de los sensibles, se una sólo al Bien solo, donde no haya ningún hombre, ningún otro animal, ningún cuerpo grande o pequeño, sino una indecible, inexplicable soledad absolutamente divina, donde se hallen las costumbres del Bien, los estudios y las gracias. Él mismo en paz, en benevolencia, el sereno, el señor, el clemente, el trascendente a teda la realidad. Pero si alguien, dedicado por entero a las cosas sensibles, piensa el Bien sólo por un momento, y luego, viviendo en la lujuria, creyese haber alcanzado el Bien, se halla en completo error. En verdad es menester una no fácil sino divina vía para ello, y la mejor es despreciar las cosas sensibles, entregarse con vigor a las ciencias, considerar los números, y meditar de esa manera esta noción; qué es lo uno. (Ibíd,, XI, 22).

c) El Bien (dios primero) y el creador (dios segundo); las cuatro realidades y los tres dioses. — Si el creador (demiurgo) es principio de la génesis, el Bien es el principio de la esencia. En la misma relación que éste se halla con el Dios creador, en tanto imitador de él, se halla la génesis con la esencia, en tanto imagen e imitación de ella. Pues si el creador de la génesis es bueno, el creador de la esencia será el Bien mismo, idéntico por su naturaleza con la sustancia. Pues el segundo, de naturaleza doble, en sí mismo crea la idea de sí mismo y la del mundo como creador, luego es enteramente contemplativo.

En resumen, los nombres de las cuatro realidades, serán los siguientes: el Dios primero, que es el Bien mismo; su imitador, que es el creador bueno; la esencia, la una del primero, la otra del segundo, cuya imitación es el mundo bello, adorno de la participación de lo bello. (Ibid., XI, 22). Numenio, al celebrar a 3 dioses, llama al primero Padre, al segundo Creador, al tercero Creado. (PROCLO, in Timaeum, 93).

d) El Dios primero trascendente, y el Dios segundo, creador y gobernador del mundo (demiurgo) mediador entre lo inteligible y lo sensible. — El Dios primero, existiendo en sí mismo, es simple, pues, siendo enteramente idéntico por naturaleza, consigo mismo, jamás es divisible. El dios segundo y tercero, también constituyen uno solo; pero moviéndose con la materia, que es dualidad, la unifican, sí, pero se encuentran divididos por ella. .. Pues, no estando vuelto todo a lo inteligible (pues estaría vuelto hacia sí mismo), sino dirigido a la materia y ocupándose de ella, está distraído de sí mismo. Y se aplica a lo sensible y lo vigila y se siente también atraído hacia su propia pasión, deseando la materia. . . No es digno del dios primero el crear, y más bien conviene pensar que el Dios primero es padre del dios creador (demiurgo). Si entonces hablamos del dios creador, al decir que antes debe existir otro... ésta será una introducción apropiada del discurso. Pero si el discurso no trata sobre el creador, sino que buscamos al Primero, yo rechazo lo dicho y que esto no se considere dicho. . . El Dios primero se abstiene de toda obra y reina; el dios creador gobierna extendiéndose por el universo. . . Más aún: tal como existe una relación entre el agricultor y el plantador, la misma relación tiene, por excelencia, el Dios primero con el creador. Aquel, siendo simiente de todas las almas, siembra en todas las cosas que participan de él; luego el gobernador planta, divide y trasplanta en cada uno de nosotros lo que ya está sembrado en nosotros desde allá. . . Tales son las vidas del primero y del segundo Dios. O sea, el primero es Dios inmóvil, y en cambio, el segundo está en movimiento. El primero está vuelto hacia los inteligibles; el segundo hacia los inteligibles y los sensibles. . . El piloto, navegando en el medio del mar, sentado en lo alto de la popa, dirige la nave con el timón; pero sus ojos y su mente miran directamente al cielo, y el camino le es señalado desde el cielo, arriba, mientras navega debajo en el mar. También de la misma manera, el creador, entrelazando la materia mediante la armonía para que no se abisme ni vaya errando, él mismo la vigila y dirige como a nave en el mar, y para gobernar la armonía, dirigiéndola mediante las ideas, mira hacia el cielo, fijando los ojos en el dios supremo, y toma su norma de la contemplación, y su impulso del deseo. (Eus., Prep. evangélica, XI, 18).

e) La comunicación de la potencia divina y del conocimiento. — Todas las cosas que son donadas, llegan al que las recibe separándose del donador, como por ejemplo los servicios, las riquezas,

la moneda acuñada e impresa: éstas, pues, son cosas mortales y humanas. Las divinas son tales que, comunicadas, no pasan de aquí para allá, no se separan de aquí; y llegadas allá, benefician a aquel y no perjudican a éste; más bien lo ayudan más aún por la reminiscencia de lo que ya sabía. Así es el bien bello, la ciencia bella, de los cuales se beneficia quien los recibe y no permanece privado de ellos quien dona. Así, habrás visto una luz, encendida por otra luz, poseer luz sin habérsela quitado a la otra precedente, sino que por el fuego de aquella está encendida la materia que ella contiene. Semejante es el bien de la ciencia, que otorgada y recibida es conservada por quien la dio y existe en quien la recibió. La causa de esto... no es, en absoluto, humana, sino porque el hábito y la naturaleza que posee la ciencia son los mismos en Dios que la da y en ti y en mí que la recibimos. (Ibid., XI, 18).

f) Las dos almas del hombre. — Otros, entre los que se cuenta también Numenio, creen que nosotros poseemos no tres partes de una sola alma o dos, la racional y la irracional, sino dos almas... la racional y la irracional. (ESTOBEO, Égl. fis., 41, 25).

CAPÍTULO IV - LOS NEOPLATÓNICOS

[El neoplatonismo representa la conclusión de la filosofía griega, no sólo porque es la última de las escuelas filosóficas del paganismo, sino porque recoge en la construcción de su sistema elementos derivados, además del platonismo y del neopitagorismo, también de los eleatas, del aristotelismo, de los estoicos y de los judeo-alejandrinos: expresión máxima del sincretismo de la edad alejandrina, y casi condensación de lo que de metafísica religiosa contenía, en acto y en potencia, la especulación anterior. Por ello, como sistematización de toda la filosofía religiosa del paganismo, el neoplatonismo se ha levantado como un contra-altar frente a la propagación de la doctrina cristiana, y convertido en puntal del paganismo y teología del politeísmo. En su historia deben distinguirse tres fases: 1) la alejandrino-romana (siglos II-III); 2) la siria (siglos IV-V); 3) la ateniense (siglos V-VI)].

1° FASE: Alejandrino-romana. — PLOTINO.

Fundada en Alejandría por AMONIO SACA (175-240 d. C.), la escuela halla en PLOTINO (204-270) a su representante máximo; nacido en Licópolis, en Egipto, después de haber sido discípulo de AMONIO durante 11 años, y de haber participado luego de una expedición a Persia para abrevar en las fuentes de la sabiduría persa e hindú, se dirigió a Roma, en 244, donde estableció una escuela cada vez más numerosa y célebre, y ejerció amplio y vivo ascendiente también sobre el emperador Gallieno, que por sugestión suya deseaba fundar una ciudad platónica en Campania.

Su discípulo y biógrafo PORFIRIO atestigua el desprecio que demostraba por el cuerpo y las cosas materiales y la intensidad de su aspiración religiosa, que culminó en cuatro ocasiones en la beatitud del éxtasis o arrobamiento en Dios. Sus escritos, que comenzó a componer a los 50 años, fueron después ordenados para su publicación por PORFIRIO, en seis Enéadas, o sea grupos de 9 libros cada uno.

I. EL PRIMER PRINCIPIO: EL UNO O EL BIEN.

1. Pruebas de la necesidad de un primer principio: a) lo múltiple y el ser real presuponen la unidad que les dé subsistencia y orden. —

Si existe la multiplicidad es necesario que antes exista la Unidad (En., VI, libro 6° cap. 13). ¿Cuál es, pues, el generador que es simple y anterior a esta multiplicidad y es causa de su ser y del ser de esta manera múltiple, y es creador del número? Pues el número no es el primero (de los seres), ya que antes de la dualidad existe lo Uno, y la dualidad es segunda (V, 1°, 5). Es menester que antes de todas las cosas exista este ser simple y diverso de todos los sucesivos a él (V, 4°, 1). Es necesario que antes de lo múltiple exista lo Uno, del cual se derive también lo múltiple: pues lo Uno es el principio de todo número. Se dirá: admitamos que así sea para el número, cuya serie es composición, pero para los seres, ¿qué necesidad hay que exista también lo Uno, del cual se deriven los múltiples? (Respondemos:) de otra manera los múltiples se hallarían dispersos entre ellos, concurriendo al azar, a la composición, uno desde aquí, otro desde allá (V, 3°, 12). Todos los seres. . . ¿qué serían, si no fueran cada uno una unidad? Pues privados de la unidad... ya no son más ellos: ni el ejército. . . ni el coro . . ni la casa o la nave. . . Y los cuerpos de las plantas o de los animales, si la unidad huye, dispersándose en multiplicidad, pierden su esencia (VI, 9°, 1).

b) El pensamiento presupone la unidad, siendo imposible sin el número. — Por tanto, si no es posible pensar algo sin lo uno o el dos u otro número, ¿cómo sería posible que no existiese aquél, sin el cual no es posible pensar o decir cualquier cosa?... Pero aquél, del cual hay necesidad en todas partes para la generación de cual-quien pensamiento o discurso, es menester que sea anterior al discurso y al pensamiento (VI, 6°, 13).

c) La inteligibilidad de los seres presupone una luz superior. — Tal como para los cuerpos, que también poseen mezclada en ellos una cierta luz, hay necesidad sin embargo de otra luz para que sea visible su color, que es su luz, así también para los seres inteligibles, aunque poseen mucha luz propia, les es necesario otra luz superior para que también ellos sean visibles a sí mismos y a los demás (VI, 7°, 21).

d) El movimiento presupone un fin: ascensión de la escala de los fines hasta el Bien, naturaleza primera. — Todo ser que se mueve necesita la existencia de algo hacia lo cual se mueve. (V, 1°, 6). En el orden de los seres, para el último es (fin) el que se halla antes que él, y el camino ascendente obra siempre de tal manera que el que se halla arriba es el bien para el que se encuentra debajo, con la condición de que la ascensión no se aparte del orden consecutivo y proceda siempre hacia lo superior. Luego, se detendrá en el extremo, después de lo cual no se puede hallar otro más arriba. Éste será el

primer Bien, y el verdadero y soberano por excelencia, y también causa (de bien) para los otros. El bien para la materia es la forma.. . . para el cuerpo, el alma;. . . para el alma, la virtud, y, ya más alto que ésta, el intelecto, y sobre éste lo que llamamos la naturaleza primera (VI, 7°, 25).

2. Lo Uno: absoluta simplicidad, autosuficiencia, Bien trascendente. — Es necesario que este ser simple exista antes que todas las cosas y sea diverso de todas aquéllas que existen después de él, que subsista en sí mismo, no mezclado a las cosas que proceden de él. . . y sea absolutamente Uno, y no sea otro ser, que luego sea uno. . . Pues si no es simple, y que no participa de ninguna reunión y composición, y es absolutamente uno, no podrá ser principio, absolutamente suficiente a sí mismo por su simplicidad y primero entre todos: en efecto, lo que no es primero tiene necesidad de lo que existe antes que él, y lo que no es simple tiene necesidad de los elementos simples que contiene, para poder resultar de ellos (V, 4°, 1). Así, pues, si debe existir algo absolutamente suficiente a sí mismo, debe ser lo Uno, que exista sólo de tal manera que, ni respecto a sí mismo ni respecto a otro se halle necesitado de nada. Pues no requiere nada más para ser, ni para ser Bien, ni para propio fundamento. . . Por eso para lo Uno no hay cosa buena ni voluntad de algo, sino que él es Bien trascendente, y es un bien no para sí mismo sino para los otros, si existe algo que pueda participar de él (VI, 9°, 6).

3. Su infinitud, — Y éste es lo infinito, pues no existe más que Uno, y no tiene límite donde termine algo suyo. . . Ni tampoco tiene figura, porque no tiene partes ni forma (V, 5°, 11). Debe considerarse infinito, no por la inagotabilidad de su magnitud o de su número, sino por lo ilimitado de su poder (VI, 9°, 6).

4. Es acto puro, autocreador. — El ser, que él es, es acto por sí mismo: tal es lo Uno también en sí mismo. De sí mismo se da existencia a sí mismo, siendo el acto congénito a él, y a manera de una vigilancia de la que no es distinto el vigilante, vigilancia que también es siempre sobreintelección (pensamiento trascendente), y es así en cuanto vigila. Tal vigilancia trasciende la esencia, el intelecto y la vida racional: he aquí lo que Él es: Él es acto que trasciende el intelecto, la razón y la vida; éstas nacen de él y no de otro. Por tanto, le viene el ser por virtud de sí mismo, a sí mismo y por él mismo; no es tal, como le correspondió ser, sino tal cómo él quiso ser, tal es. . . Él se lleva a sí mismo casi en el interior de si mismo, amándose a sí mismo, luz pura, siendo él mismo aquello que ama; o sea, produciendo su propia existencia (hipóstasis), si a lo menos es acto inmanente. . . Más aún, si él sobre todo, existe en tanto tiene su fundamento en sí mismo, y casi mira hacia sí mismo, y su casi ser es este contemplarse a sí mismo, entonces, él casi se crea a sí mismo (VI, 8°, 6).

5. Es la primera hipóstasis (existencia o substancia). — No se debe ponerle en absoluto, como creado, sino como creador, afirmando su creación como absoluta, y no porque otro tenga que salir acabado de su creación, sino siendo su acto no productor de otro, sino todo por completo de él. Pues no son dos, sino que es uno. Tampoco debe vacilarse en afirmar el acto primero sin la esencia, sino más bien, que se debe establecer a él mismo como sustancia (hipóstasis) (VI, 8°, 20).

6. Identidad de querer y de ser en él: la absoluta libertad. — Esto es único en Él: el ser tal y no otro, sino como debe ser, y esto no por contingencia, sino necesariamente; y esta necesidad es principio de todas las cosas que deben ser. . . Efectivamente, no es lo que es al azar, sino como debe ser, antes bien, ni aun como debe. . . (VI 8°, 9), no estando Él constreñido por necesidad, sino siendo él la necesidad y la ley de los demás (VI, 8°, 10). Pues no obra sin querer, sino que sus actos son de cierta manera su esencia, su voluntad y su esencia serán la misma cosa. Y si es tal, pues, tal como él lo quiso, así también es. Ni [el decir que] cómo es por naturaleza, así quiere y obra, es más justo que [el decir que], como quiere y obra, tal es su esencia. De modo que es absolutamente dueño de sí mismo, recibiendo de sí mismo también el ser (VI, 8°, 13). Omnipotencia absolutamente dueña de sí misma, que es aquello que quiere, más bien proyecta sobre los seres lo que quiere (VI, 8°, 9).

7. Es trascendente a toda determinación: trascendente al ser y a la esencia. — Él no es algo, sino anterior a cada ser. . . Está privado de forma, hasta de la forma inteligible; pues la naturaleza de lo Uno generadora de todas las cosas, no es ninguna de ellas: no es tampoco algo, ni cualidad, ni cantidad, ni intelecto, ni alma, ni móvil ni inmóvil, ni en lugar ni en tiempo, sino uniforme en sí mismo, antes bien informe, anterior a toda forma, movimiento o reposo. Estas determinaciones, en efecto, son propias del ser, y lo convierten en múltiple... Y también el llamarlo causa no es atribuirle a Él un accidente, sino a nosotros, que recibimos algo que Él da, mientras Él es en sí mismo (VI, 9°, 3).

Y como toda especie es sustancia engendrada. . ., es necesario que Él no tenga especie; y, no teniendo especie, no sea esencia, pues la esencia debe ser esta cosa dada, es decir, determinada. . . No siendo ninguna de semejantes cosas, solamente debe afirmarse que él es trascendente al ser. . .

Efectivamente, trascendente al ser, no significa y no afirma algo, ni dice su nombre, sino sólo importa que no es tal cosa. Con lo cual no se pretende, en absoluto, comprenderlo, pues sería ridículo tratar de comprender a esa naturaleza infinita (V, 5°, 6).

También es falso predicar de él la unidad; no existe de él discurso ni ciencia; él debe declararse, también trascendente a la esencia (V, 4°, 1). La expresión trascendente a la esencia. . . debe entenderse en este sentido: no sólo porque él engendra la esencia, sino en tanto que no se halla sujeto ni a la esencia ni a sí mismo, ni su esencia es principio para él, sino que siendo Él principio de la esencia, no creó la esencia para sí mismo, sino que creándola, la dejó fuera de sí mismo, como aquél que no tiene necesidad del ser del cual él mismo es autor (VI, 8°, 19).

Por tanto, que él exista en el sentido que decimos que existe, podemos conjeturarlo de los seres que existen después de él (VI, 8°, 11).

8. Es superior al pensamiento y al deseo. — El pensamiento, siendo perfección de otro sujeto. . . presupone también él otra realidad (naturaleza) antes que él, a la cual debe también, naturalmente, el pensar, pues él tiene también algo que pensar, en tanto existe algo antes que él, y cuando él, de cierto modo, se aprehende a sí mismo, ve en sí lo que ha recibido de la contemplación del otro. Pero este otro, que no tiene otro antes que él, ni algo de otro ¿qué es lo que podrá pensar? O bien, ¿cómo se podrá pensar a sí mismo?

¿Qué buscará jamás? ¿Qué deseará? ¿quizá cuan grande es su poder?, pero, en cierto modo se encontraría fuera de él, en tanto lo pensase: digo, si otra fuese su potencia que él conoce y otra aquélla por la cual conoce. En cambio, pues, si es una sola, ¿qué puede buscar entonces? (VI, 7°, 40).

No pensamiento (discursivo) sino simplemente intuición de si mismo. — ¿Qué necesidad tendría el ojo de ver el ser, si él mismo fuese luz? Aquél que, por llevar en sí las tinieblas, tiene necesidad de ver, busca la luz por medio del ojo. Por esto, si el pensamiento busca la luz, pero la luz no busca a la luz, esa naturaleza primera que no busca la luz, tampoco buscará el pensamiento, ni el pensamiento pertenecerá a ella... El pensamiento es una cosa bella para nosotros, porque el alma tiene necesidad del intelecto. . Conviene pues que éste (intelecto) se halle unido al pensamiento y tome siempre conciencia de si mismo, porque él es de tal manera, que es dos en uno. Y si fuese uno sólo, se bastaría a si mismo y no necesitaría de ningún otro. Pues también el conócete a ti mismo se dice a aquellos que por su propia multiplicidad, tienen necesidad de hacer cálculos acerca de si mismos y de aprender cuántos y cuáles son y por qué se encuentran en la incapacidad de saberlo (VI, 7°, 41).

Será inteligible (lo Uno) para el intelecto, pero, en sí mismo, no será propiamente ni pensante ni inteligible (V, 6°, 1). Pero sin embargo, no será ignorancia de sí mismo, porque la ignorancia puede tenerse de otro ser. .. Pero el Único no tiene qué conocer o ignorar, sino que siendo uno innato consigo mismo, no tiene necesidad de pensarse a sí mismo (VI, 9", 6), Pero tendrá una simple intuición de sí mismo. Sin embargo, no existiendo ninguna especie de intervalo ni de diferencia respecto a si mismo, el intuirse a sí mismo, ¿qué será sino Él mismo? (VI, 7°, 39).

9. Incognoscibilidad e inefabilidad de lo Uno e imposibilidad de una teología positiva. — Admirable cosa lo Uno, que no es ente, para que lo Uno no tenga que ser, de tal manera, predicado de otro (de los seres), de los cuales, en verdad, ningún nombre les conviene. Y si es necesario nombrarlo, conviene usar el nombre común de Uno, no en cuanto es otra cosa que después sea uno: por eso es difícil conocerlo, conociéndose más bien por su generación, que es la esencia (VI, 9°, 5). Y tampoco se puede decir de Él: es, porque tampoco necesita esto; pues ni aun se puede decir de él: es bueno, sino solamente de aquello que puede decirse: es. Decimos de él: el Bien, no para darle un atributo ni un predicado que le convenga, sino en tanto Él mismo. Por eso, no creyendo poder decir: es bueno, ni añadirle atributo alguno, y, por otra parte, permaneciendo impotentes para manifestarlo si, para evitar introducir en él la alteridad, llegamos a eliminarlo completamente, digamos simplemente así: el Bien, pues ni aun tiene necesidad de la voz verbal: es (VI, 7°, 38). Por eso no puede existir de él palabra ni sensación ni ciencia, porque no hay atributo que se le pueda predicar como presente en él (VI, 7°, 41). Tenemos que ser indulgentes si, por necesidad, hablando de Él alguien, se sirva de las palabras cuyo empleo no podríamos permitir por amor a la exactitud. Por cada una de ellas debe subentenderse un "casi" o un "de cierto modo" (VI, 8°, 13). Hablamos de esta manera por la imposibilidad de encontrar atributos adecuados para predicar de Él. . ., ya que todas las cosas bellas y santas son inferiores a Él, pues Él es el principio de ellas (VI, 8°, 8). No puede decirse ni: así, ni: así no. . . Él es algo distinto que trasciende todas las cosas que se dicen así. Pero, observando su infinitud, podrás expresar las cosas posteriores a Él, y dirás que no es ninguna de aquéllas (VI, 8°, 9). Podemos decir lo que no es, pero lo

que es no podemos expresarlo: por lo cual debemos hablar de él partiendo de lo que le es inferior (V, 3°, 14).

II. LA EMANACIÓN (PROCESIÓN DE LOS SERES DE LO UNO).

1. Lo Uno, potencia de todas las cosas. — Pues bien, si se toma lo uno como principio, fuente y potencia de los seres reales, ¿podremos, acaso, dejar de creer y dudar de su existencia? (III, 8°, 9). Él es potencia de todas las cosas. Pero, potencia ¿en qué sentido? No ya en el mismo sentido que se dice de la materia, que se halla en potencia, pues recibe todo porque es pasividad, sino en el sentido opuesto, en tanto actúa (V, 3°, 15). Entonces, ¿cómo procede todo del primero? Si el primero es perfecto, y el más perfecto entre todos y es la primera potencia, debe ser todopoderoso entre los seres, y las otras potencias, como tales, deben ser imitaciones de él... Por tanto, ¿cómo podría permanecer en sí el perfectísimo y primer Bien, como si fuese avaro de sí mismo o impotente. Él, que es la potencia de todas las cosas? ¿Y cómo podría continuar entonces siendo principio? (V, 4°, 1).

2. La generación de los seres por trascendencia, no por necesidad. — Anterior (a todos los seres), no en el tiempo, sino en verdad, también posee la potencia antecedente (a las otras), pues la tiene toda, íntegramente. Y lo que le sigue a Él, no la posee toda, sino que posee toda la que existe después de Él y procedente de Él: por lo cual, también de ésta es Señor, Él, no hallándose necesitado Él de aquello que es engendrado por Él, sino dejando proceder por completo a lo engendrado, pues no tiene en absoluto ninguna necesidad de ello. . . Trascendiendo todas las cosas, pudo crearlas también y concederles existencia propia, permaneciendo El trascendente (V, 5°, 12). En efecto, otro es Él, otros los actos procedentes de Él, pues proceden de Él sin que Él tenga que obrar. . . Efectivamente, no es que antes Él haya casi deseado,. . . siendo el deseo mediador entre Él y lo engendrado . .; ni tampoco puede tener Él algún deseo, pues entonces sería imperfecto. . . Es menester, pues, para que otro exista, que Él mantenga en sí completo reposo; de lo contrario, o bien debía haberse movido antes de moverse y haber pensado antes de pensar, o bien su primer acto hubiese sido imperfecto, siendo únicamente un conato de acto (V, 3°, 12).

3. La emanación: procesión de los seres descendentes. — Como Él es inmóvil, es menester, pues, que si una segunda existencia (hipóstasis) es puesta después de Él, sea puesta sin que Él consienta ni quiera, ni se mueva de ninguna manera. ¿Cómo, entonces, y qué se debe pensar de éste su permanecer en sí mismo? Una irradiación de luz que proviene de él, sí, pero de él que permanece en sí mismo, tal como se irradia el fulgor del sol a su alrededor, casi circundándolo, engendrado siempre por él, que permanece siempre en sí mismo. Y todos los seres, mientras permanecen en su propia esencia, necesariamente emiten desde el interior de su potencia inmanente, en torno a sí mismos y en relación con su exterior una existencia (hipóstasis), vinculada con ellos mismos, que es imagen de la especie de arquetipos de la cual procede: el fuego irradia calor, y la nieve produce el frío no solamente en su interior; pero, sobre todo, dan una prueba completa los cuerpos olorosos. En efecto, mientras existen emana algo de ellos, de cuya existencia alrededor de ellos goza quien se halla próximo a ellos. Y todos los seres que ya son perfectos, engendran. Ahora bien, lo que es siempre perfecto, engendra constante y eternamente, y engendra un inferior a él mismo (V, 1°, 6).

En la generación, no existiendo camino hacia el grado superior, sino hacia el inferior, hay más progreso todavía hacia la multiplicidad, y el principio de Cada una de las cosas, en sí mismo, es más simple (V, 3°, 14).

4. El acto inmanente y el procedente de la esencia. — Entonces, si permaneciendo Él en sí mismo, engendra algo, lo engendra de sí mismo, pues Él es por excelencia aquél que es. Pues permaneciendo en su propio estado, engendra de sí mismo lo engendrado: digo, engendra permaneciendo. . . Pero, ¿cómo es posible que permaneciendo él en sí mismo, nace el acto, sin embargo? Existe un acto intrínseco de la esencia y un acto emanante de la esencia de cada uno: el acto intrínseco de la esencia es, en cada uno, él mismo; el acto emanante de la esencia, que por necesidad debe seguir a cada uno, es distinto a él, tal como en el fuego, uno es el calor que llena la esencia, el otro es el que emana de ella, mientras él realiza el acto innato a la esencia al permanecer fuego. Así también, allá arriba y mucho antes, permaneciendo él (Uno) en su estado, de la perfección que hay en él y del acto innato, recibe existencia el acto engendrado. . . Aquél es trascendente a la esencia y potencia de todas las cosas; éste es ya todas las cosas (V, 4°, 2),

5. La omnipresencia y la omnipotencia de lo Uno: la dependencia de todo de él. — ¿Qué es pues el ser?, la potencia de todas las cosas, faltando la cual faltarían todas. . . Imagina una fuente que no tenga otro origen, sino que ella lo otorga a todos los ríos, sin ser agotada jamás por los ríos, sino

permaneciendo tranquilamente en sí misma... O bien la vida de un gran árbol, que se propaga por todo el árbol, permaneciendo en el mismo el principio y sin dividirse por todo el árbol, sino casi teniendo asiento en la raíz: ella, entonces, otorga toda su múltiple vida al árbol, pero en sí misma permanece, no múltiple sino más bien principio de la vida múltiple. Y no es un milagro. O más bien es un milagro que la multiplicidad de la vida provenga de lo no múltiple, y no pueda existir la multiplicidad, si antes de ella no existe lo que no es múltiple (III, 8°, 9).

El principio del cual todas las cosas (se derivan) es principio en el cual todas las cosas se hallan unidas y todas ron el todo. Cada una procede ya de este principio —mientras él permanece en sí mismo— como de una raíz, que permanece única en sí por sí misma. Las otras partes pululan en multiplicidad, subdividiéndose, llevando cada una una imagen de aquélla, y han nacido la una aquí, la otra allá. Y algunas se hallan más próximas a la raíz; otras, procediendo más lejos, se han subdividido hasta llegar a distinguirse como ramas, cimas, frutos y hojas. Las primeras permanecen constantemente, mientras que las otras nacen siempre como frutas y hojas. Y las que nacen constantemente poseen las razones (seminales) de las superiores en su interior, como si quisiesen ser otros tantos pequeños árboles. Y si engendran antes de perecer, engendran solamente la parte próxima; más bien, los vacíos que hay, por ejemplo, en las ramas, son llenados nuevamente por la misma raíz, aunque teniendo ellos una naturaleza distinta (a la de la raíz), y de ellos también las copas y las ramas reciben su acción, de tal manera que parece que únicamente de la parte próxima proviene el modo de ser que se les ha impreso a ellas. Pero, en realidad, el uno recibe y el otro ejerce la acción que es conforme al principio. Y también el principio permanece unido, pues las partes que se producen lejos, al actuar unas sobre las otras, extraen, sin embargo, del principio su actividad, proviniendo de una misma fuente: como cuando los hermanos actúan el uno sobre el otro, habiendo nacido semejantes, porque provienen de los mismos padres (III, 3°, 7).

6, Todo y nada en lo Uno: inmanencia de todo en él, trascendencia de él a todo. — Lo Uno es todas las cosas y ninguna de ellas. Pues el principio de todas las cosas no es todas las cosas. . . O bien porque ninguna está en él, justamente por eso todas provienen de él (V, 2°, 1). ¿Dónde se encuentran entonces los otros seres? en él, y tampoco él se encuentra ausente de los otros, ni Él está en ellos, ni existe ninguno que lo contenga en sí, sino que él los contiene en sí mismo a todos (V, 5°, 9). Siendo él el Bien, y no solamente un ser bueno, es necesario que no posea nada en sí mismo, dado que ni aun la cualidad de bueno puede poseer. . . Por tanto, si no posee en sí ni el no bueno ni lo bueno, no posee nada, y si no posee nada, se halla solo y separado de todo el resto (V, 5°, 13).

7. Las tres hipóstasis: (Trinidad neoplatónica): de la primera hipóstasis (lo Uno) procede su verbo (el Intelecto), y de éste su verbo (el alma universal). — Las hipóstasis (existencias) serán distintas de él, del cual proceden, permaneciendo él simple, mientras que lo que procede de él es una multiplicidad que surge de él y depende de él (V, 3°, 12). Aquel que es siempre perfecto, engendra eternamente y engendra un inferior a sí mismo. ¿Qué debe decirse entonces del perfectísimo? Nada se deriva de él, sino lo más grande que existe después de él. Lo más grande, después de él, es el Intelecto y es el segundo término, pues el Intelecto lo ve también a él y sólo de él tiene necesidad, mientras que Él no tiene necesidad, en absoluto, del Intelecto, y es menester que lo engendrado por lo que es superior al intelecto sea intelecto, y luego el intelecto es mejor que todas las otras cosas, porque todas están después de él, como también el alma, que es verbo del intelecto y acto de él tal como el Intelecto lo es del primer principio. . .; y entre ellos no existe intermediario, como no existe entre el alma y el Intelecto. Y cada uno de los engendrados, desea y ama a quien lo ha engendrado (V, 1°, 6). No se debe, pues, tratar de buscar otros principios, sino establecer, primero a él (lo Uno) ; luego, después de él, el intelecto y aquello que primeramente piensa: luego, después del Intelecto, el Alma: efectivamente, éste es el orden natural, y en la esfera de lo inteligible no se deben establecer ni más ni menos principios que éstos (II, 9°, 1).

III. LOS CUATRO GRADOS DEL DESCENSO: INTELECTO, ALMA UNIVERSAL, MUNDO, MATERIA.

1. El intelecto: a) su generación como imagen de lo Uno. — Tal como quien mira al cielo, y observa el esplendor de los astros, desea y busca al creador, así, es menester que aquél que haya contemplado, visto y admirado el mundo inteligible, busque también al creador de éste: es decir, quién ha dado existencia a un mundo semejante, o dónde o cómo ha engendrado un hijo semejante, el Intelecto hijo bello y derivado de él (III, 8°, 10).

¿Cómo nace este Intelecto de lo Inteligible? Permaneciendo en sí mismo, la Inteligible. . . engendra de sí mismo el hijo: digo, engendra permaneciendo. Y por eso, como Él permanece inteligible,

el hijo es pensamiento. Y existiendo el pensamiento y pensando de dónde nació (pues no tiene otro objeto) se convierte en Intelecto, que es casi otro Inteligible, y casi Él, o sea imitación e imagen de Él (V, 4°, 2). Decimos que el Intelecto es imagen de Él. . . porque es necesario que el hijo sea, en cierto modo, Él, y conserve mucho de Él y sea tan semejante a él como la luz al sol. Ahora bien, él no es intelecto, ¿cómo engendra entonces al Intelecto? Porque éste ve mediante una conversión hacia él: por eso esta visión es Intelecto (V, 1° 7).

b) Unión y separación de lo Uno. — El Intelecto, para poder ser Intelecto, dirige su mirada hacia Él (lo uno), y lo ve no hallándose separado, sino porque se halla después de él, y no hay intermediario entre ellos. . . Y todo hijo desea al padre y lo ama, y sobre todo, cuando sólo son padre e hijo. Ahora bien, cuando el padre es lo óptimo, necesariamente el hijo permanece unido a él, por lo cual sólo cita separado de él por la diversidad (V, 1°, 6). El Intelecto quiere ser lo Uno, pero no es lo Uno, sino más bien semejante a lo Uno, porque no se halla disperso en sí mismo, sino que está absolutamente unido en sí mismo, no dividiéndose en sí mismo por hallarse próximo a lo Uno, colocado después de él, pero osando, en cierto modo, separarse de lo Uno (VI, 9°, 5). Es menester . . que se halle presente al Bien. . . y dirija sus miradas hacia Él, y coexista también consigo mismo y se halle presente a sí mismo y se piense también a sí mismo en cuanto es todas las cosas. Se halla muy lejos de ser lo Uno, pues, siendo tan vario (VI, 9°, 2).

c) La visión y la luminosidad del Intelecto: identidad de sujeto y objeto. — El intelecto ve. . . no por medio de otra (luz) sino por sí mismo, porque no ve su exterior. Ve una luz por otra luz, no por medio de otra luz. Y como luz ve otra luz, es decir, por sí mismo se ve a sí mismo. . . La vida y el acto del Intelecto es la luz primera, que primeramente se enciende por sí misma y resplandece por encima suyo, iluminadora e iluminada conjuntamente, verdaderamente inteligible, pensante y pensada, que se ve por si misma y no tiene necesidad de otra para ver sino que se basta a sí misma, también porque aquél (el sujeto) que ve es el mismo (objeto) conocido (V. 3°, 8).

d) Movimiento de la unidad a la multiplicidad: la génesis de la pluralidad de los inteligibles. — Debe decirse que el Intelecto es un movimiento en reposo e inmóvil, que lo posee todo en sí mismo y es todo multitud indistinta y, por otra parte, distinta (VI, 9°, 5). Y es uno, pero, sin embargo, en una especie de movimiento se convierte en múltiple: uno en su totalidad, al esforzarse casi para contemplarse a sí mismo es múltiple; como si efectivamente su unidad no pudiera soportar el permanecer sola, mientras es la potencia de todas las cotas que existen. Y la contemplación es la causa que él aparezca múltiple por poseer la intelección de la multiplicidad, pues si apareciese Uno, no tendría la intelección de ¡o múltiple, sino que sería todavía Él. (VI, 2°, 6). Así se mueve el intelecto: pues permanece y se mueve a un mismo tiempo, ya que se mueve en torno a sí mismo (II, 2°, 3). Es intelecto, porque al pensar afirma su ser; es ente porque con el pensar da al Intelecto e! pensar y el ser... Lo Uno es causa de ambos conjuntamente; efectivamente, existen conjuntamente y no te separan entre sí. Pero siendo dos, este uno es al mismo tiempo intelecto y ente, pensante y pensado; intelecto en tanto piensa, ente en tanto es pensado. . . Nacen, pues, primeros el intelecto, el ente, la diversidad y la identidad. Y también es necesario agregar movimiento y reposo: el movimiento, si piensa, el reposo para que permanezca idéntico. . . Estas cosas, al convertirse en pluralidad, constituyen el número y la cantidad, y la calidad es la propiedad de cada uno de éstos, de los cuales se derivan las otras cosas como de un principio (V, 1°, 4).

e) Todos los inteligibles en el Intelecto: su plenitud, bienaventuranza, eternidad. — Aquí están todos los inteligibles y eternos, en sí, en la conciencia y vida propia, y el intelecto puro los preside. . . Abraza en él a todas las cosas inmortales: cada intelecto, cada dios, cada alma, permaneciendo eternamente. ¿Qué cambio puede buscar siendo bienaventurado? ¿Hacia dónde dirigirse si lo tiene todo en sí mismo? Pero tampoco busca acrecentarse, pues es perfectísimo. Por eso, también son perfectas todas las cosas que se hallan en él, para que él sea en todo perfecto, no poseyendo ninguna cosa que no sea tal, ni teniendo en sí nada que no piensa, sino que piensa sin buscar, pues posee ya. La bienaventuranza para él no es una adquisición, sino que lo posee todo en la eternidad, y es la eternidad absoluta . . Y es único y siempre presente, nunca futuro... ni pasado (V, 1°, 4).

f) Identidad de inteligibles e intelecto (objeto y sujeto, contemplado y contemplación). — Conociendo el Intelecto y conociendo los inteligibles, si conociese seres diversos a él, ¿cómo podría encontrarse con ellos?... Y luego, las intelecciones serían impresiones. . ., y de objetos exteriores como las sensaciones . . y de eso provendría que él no poseyera su verdad. . .: las contemplaría sin poseerlas, sino aprehendiendo en tal conocimiento sólo una imagen. . . Ahora bien, si la verdad no se halla en el intelecto, este intelecto no será . . absolutamente Intelecto (V, 5°, 1). Desde luego, no se pueden buscar

los inteligibles en el exterior, ni decir que sean impresiones en el intelecto. . . sino que será necesario atribuirlas todas al verdadero intelecto. . . En él estará la verdad y el asiento de los seres, y vivirá y pensará (V, 5°, 2).

Pues bien, ¿acaso con una parte de sí mismo el Intelecto verá otra parte de sí mismo? Pero así habría un vidente (sujeto) y un visto (objeto) ; ahora bien, esto no es un conocerse a sí mismo. . .

Quien se conoce a sí mismo como objeto pero no como sujeto. . . no se conocerá a sí mismo por completo, pues aquél que conoce, lo conoce como objeto y no como sujeto; de esta manera, verá a otro, y no a sí mismo... Si así es, es necesario que la contemplación sea lo mismo que el objeto contemplado, y el intelecto lo mismo que lo inteligible. . . Entonces, constituirán una sola cosa las siguientes: el Intelecto, la intelección, lo inteligible. En efecto, si su intelección es lo inteligible, y lo inteligible es él, el se pensará a sí mismo, pues se pensará mediante el pensamiento que es él mismo, y pensará lo inteligible que es él mismo (V, 3°, 5).

La diversidad en semejante identidad. — Pero si intelecto, intelección e inteligible con la misma cosa, convirtiéndose enteramente en Uno, desaparecerían el uno en el otro (VI, 7°, 41). Distinguiéndose en cambio en la alteridad, no podrán ser lo Uno. Ahí donde hay intelecto y esencia, se admite por ello, también, con razón, la diversidad. Pues, si el Intelecto debe pensar, es necesario que admita siempre diversidad e identidad (VI, 7°, 39). Si se dice que en las cosas inmateriales, la ciencia es lo mismo que la cosa sabida, se debe entender esta afirmación en tal sentido que no se diga que la ciencia sea la cosa misma, ni que la razón que contempla una cosa sea la cosa misma, sino al contrario, que la cosa misma, en su inmaterialidad, es inteligible e intelección... No es la intelección del movimiento la que ha producido el movimiento en si, sino el movimiento en sí ha producido la intelección, por lo cual ella se ha producido por sí misma como movimiento y como intelección (VI, 6°, 6).

g) La unitotalidad de los inteligibles en el Intelecto. — Aquí, pues (en el mundo inteligible), estando juntos todos los inteligibles, cualquiera de ellos que se tome es idéntico y diverso, movimiento y reposo, móvil y estable, sustancia y cualidad: es todo, en sustancia (V, 9°, 10). Todo transparente sin nada tenebroso que cause impedimento, sino que cada uno a cada uno resulta claro en su interior y en todo. La luz se añade a la luz, pues cada uno posee todo en sí y ve, de otra parte, todo en el otro, por lo cual todo está en todo, todo es todo y cada uno es todo y hay esplendor infinito. Cada uno de ellos es grande, pues también lo pequeño es grande: y existe el sol y todos los astros, y cada uno es al mismo tiempo sol y todos los astros (V, 8°, 4). ¿Qué es esto, pues? El intelecto y la esencia intelectiva, es decir cada una de las ideas que no es distinta del intelecto, sino que cada una es intelecto, y el intelecto entero es todas las especies, y cada especie luego, es todo el intelecto, como toda la ciencia es todas las proposiciones, y cada parte es del todo no en tanto que espacialmente distinta, sino en cuanto cada una de ellas tiene su potencia en el todo (V, 9°, 8).

2. El alma universal: a) el alma es verbo del Intelecto. — El alma es verbo y acto del Intelecto, como el Intelecto es del Uno. . . Y no existe Intermediario. . . entre el alma y el intelecto (V, 1°, 6). Pues lo que fluye del Intelecto es el Verbo, y fluye constantemente, hasta que el Intelecto esté presente en el orden de las cosas (III, 2°, 2). El alma... es imagen del Intelecto..., Verbo del Intelecto, y es todo acto y vida, que los prodiga después para la existencia de otro, como sucede con el fuego, que es calor interno, pero que por otra parte, lo prodiga o otros. Por otra parte es necesario considerarla no en su flujo, sino en parte en su permanecer en sí misma, y en parte en el otro que sigue. Procediendo pues del intelecto, es intelectivo, y en sus razonamientos está en ella el intelecto, y su perfección proviene de él, como del padre que la nutre, que sin embargo no la engendró tan perfecta como para poder sufrir su comparación. La existencia (hipóstasis) le proviene pues del Intelecto, y es el Verbo en acto del Intelecto que ella ve, pues cuando dirige su mirada hacia el Intelecto, posee en su interior y en su propiedad, lo que ve y hace. Sólo a éstos deben llamarse actos del alma, los que son intelectivos y propios de ella: los actos inferiores son de otra proveniencia y son pasiones de esa alma. Por eso, el Intelecto la convierte en superior y más divina, porque es padre y está presente, pues entre ellos nada se interpone sino que son distintos, de modo, sin embargo, que la una se produce después y recibe, el otro es, en cierto modo, modelo (idea) (V, 1°, 3).

b) Doble naturaleza del alma: intelectiva y sensitiva. — Siendo doble la naturaleza de ésta, la una intelectiva, la otra sensitiva, mejor para el alma es vivir en lo inteligible; sin embargo, la domina una necesidad de participar también de lo sensible, poseyendo una naturaleza semejante. No debe irritarse consigo misma si no es óptima en todo, habiéndole correspondido una posición intermedia entre los seres como partícipe del destino divino, pero colocada en el último grado de lo inteligible, por su afinidad con la naturaleza sensible, y debe dar algo de sí misma a ésta y recibir alguna cosa en cambio

de ella (IV, 8°, 7). La función más propia del alma más racional es el pensar, pero no solamente el pensar (en efecto, ¿en qué diferiría del intelecto?): sino que, recibiendo algo además al ser intelectiva, de acuerdo a lo cual posee la propia existencia, no permanece Intelecto; también ella posee una función propia, como cada uno de los entes. Dirigiendo tu mirada a lo que está antes que ella, piensa; observándose a sí misma se conserva; mirando a los que están después de ella, los ordena, gobierna y dirige: pues no era posible que todo permaneciese en lo inteligible, mientras podía nacer después otro y otro, de existencia inferior, sí, pero necesaria, dada la existencia de lo superior. (IV, 8°, 3). El alma universal posee una parte inferior dirigida hacia el cuerpo, una superior dirigida hacia el intelecto, y siendo universal y del universo, por medio de su parte inferior gobierna el universo corpóreo, permaneciendo por encima de él sin fatiga, porque gobierna el universo inferior a ella, no por la razón discursiva, como hacemos nosotros, sino por el intelecto (IV, 8°, 8).

c) El alma productora del mundo corpóreo: pasaje de la eternidad al tiempo. — Si no existiese cuerpo, el alma no podría proceder, pues no hay otro lugar en lo cual esto se efectúe naturalmente. Para proceder, por eso se engendra el lugar: o sea, el cuerpo (IV, 3°, 9). De esa manera, el alma, productora del cosmos sensible, que se mueve a imitación de aquél (cosmos inteligible), no del movimiento de allá arriba, sino de otro semejante a él que pretende ser imagen de él, primeramente se hizo temporal, produciendo este tiempo en lugar de la eternidad. Luego otorgó a su engendrado la función de servir al tiempo, haciéndolo existir completamente en el tiempo (III, 7°, 10).

El mundo está en el alma, no el alma en el mundo. — El alma no está en él (mundo), sino éste en ella, pues el cuerpo no es el lugar para el alma, sino que el alma esta en el Intelecto, y el Intelecto en otro (Dios) (V, 5°, 9). Y el alma, poseyendo en sí las ideas de los seres, siendo también ella idea, posee en sí todas las cosas juntas (III, 6°, 18).

d) El alma ordenadora del universo y principio de la vida: toda en todo el universo. — Es menester que exista un principio ordenador y una causa de la mezcla (de los cuerpos): por eso éste tendrá el lugar del alma. Pues no existiría ni el cuerpo compuesto . ni el simple entre los seres, si no existiese el alma en el universo, y si la razón forma el cuerpo, sobreviniendo a la materia, de ninguna parte podrá provenir la razón, sino del alma (IV, 7°, 2). Debe pensarse. . . en el alma universal, como creó ella todos los vivientes insuflando en ellos la vida, todos los que nutre la tierra y el mar, y están en el aire y en el cielo en calidad de astros divinos: ella el sol, ella este gran cielo, ella ordenó, ella hace mover ordenadamente, siendo ella de naturaleza distinta de lo que ordena, mueve y hace vivir, y necesariamente más digna que ellos. .. Ella se ha ciado a toda esta gran mole, toda la que existe. . . Ni dividiéndose en partes pequeñas hace vivir mediante cada una de las partes del alma las partes de aquélla, sino que vivifica todo mediante toda ella misma, y está presente toda por todas partes, semejante al padre que la ha engendrado, y conforme a lo Uno y a aquél que se halla en todas partes. Y el cielo, aunque siendo múltiple y diverso en sus partes, es uno por la potencia de ella, y por ella este mundo es dios (V, 1°, 2).

Unidad y divisibilidad del alma. — Ella es uno, y las múltiples se reducen 3 ella en tanto una, que se concede y no se concede a la multiplicidad. Pues es capaz de otorgarse a todos y permanecer una (IV, 9°, 5), Divisible, pues se encuentra en todas las partes de los seres en los cuales está, pero indivisible porque está toda en todo y toda en cualquier parte de él... Permanece toda en sí misma, pero se halla dividida en los cuerpos, no pudiendo los cuerpos, por su propia divisibilidad, recibirla indivisible; por eso la divisibilidad es condición de los cuerpos, no de ella (IV, 2°, 1). Era necesario que hubiese muchas almas y un alma sola, y que de la única se derivasen las múltiples diferentes, como de un único género las especies, unas mejores, otras peores, ..algunas más intelectivas, otras menos intelectivas en acto (IV, 8°, 3).

3. El mundo corpóreo: a) la naturaleza, vestigio de la sabiduría divina. — ¿En qué diferirá una sabiduría semejante de la... naturaleza, sino en cuanto la sabiduría es primera y la naturaleza última? Pues la naturaleza es imagen de la sabiduría y del alma, y siendo última, posee el último relámpago de la razón. Tal como si una impresión atraviesa la profundidad de la cera hasta la parte última, y aparece en la otra cara, en el exterior, siendo, por otra parte, evidente en la cara superior, y débil vestigio en la inferior (IV, 4°, 13).

b) La animación universal del mundo. — Nacido pues como una cosa bella y multicolor, no se separó del padre, ni se identificó, sin embargo, con esa alma, sino juzgado todo y cada una de sus partes digno de atención, beneficiándose a sí mismo con el ser y ser bello, en la medida en la que puede participar del ser, ni perjudicando a su director, que lo dirige desde lo alto, permaneciendo en sí mismo. Animado de tal manera, posee el alma, no como cosa suya, sino para sí mismo, dominado y no

dominante, poseído y no poseyente (IV, 3°, 9). Jamás hubo algún tiempo en que el universo no estuviese animado, ni nunca pudo darse el caso de que existiese algún cuerpo en ausencia del alma, ni nunca materia informe y desordenada (ib). Es necesario suponer que en todo, las formaciones y los crecimientos se producen por la creación interna de una razón viviente y formativa: y ésta es la idea formadora de la tierra, como la así llamada naturaleza en los árboles. Y análogo a la madera de los árboles es la mencionada tierra, y la piedra que es cortada y arrojada, es como una rama arrancada del árbol . . Por eso Platón dice que existe un alma en cada uno de estos elementos . . (fuego, agua, aire). Pero, ¿por qué no se hallarían también ellos animados como la tierra? Pues es evidente que también ellos están en el universo viviente y como partes de lo viviente. No aparece la vida en ellos como tampoco en la tierra. Pero es evidente que también en el fuego y en el agua nacen animales, y hay existencias de animales en el aire (VI, 7°, 11).

c) La unidad viviente y la simpatía universal de las cosas. — Ante todo se debe establecer que este universo es un viviente único, que contiene en su interior a todos los vivientes, y posee un alma única para todas sus partes, en cuanto cada una de ellas es parta de él. . . Pues este uno, como viviente, está dominado todo por una simpatía, y el lejano es próximo, como en un animal particular la uña, el cuerno, el dedo y cualquier otra parte no próxima sino distante (IV, 4°, 32). Y sucede. . ., dada la simpatía de una parte con la otra, como en una única cuerda tensa, que tocada en un extremo, también el otro recibe el movimiento. Y a menudo, aún también si se toca otra cuerda, sufre como una repercusión armónica, por encontrarse acordadas según una misma armonía. Y si la vibración pasa de una lira a la otra por simpatía, también en el universo existe una sola armonía (IV, 4°, 41).

d) Multiplicidad y unidad, contrastes y armonía en el universo: belleza y perfección en las partes y en el todo. — Tal como en el intelecto, estando todas las cosas en simiente y conjuntamente en el mismo ser, sin que alguna contraste con otra ni sea divergente ni produzca impedimento alguno, nace algo que posee ya masa y partes diversas en los diversos lugares, y se dificultan las unas a las otras y se ofenden entre sí, así también de la unidad del Intelecto y del verbo que deriva de él, surge este universo, y se subdivide. Y necesariamente nacen amistades, beneficios, inamistades y guerras. Y algunas voluntariamente, y otras involuntariamente, se destruyen entre sí, y al destruirse se producen recíprocamente las generaciones.

Y en ellas, de esta manera agentes y pacientes al mismo tiempo, el Verbo estableció una única armonía, produciendo cada uno de ellos su nota propia, pero formando en ellos el Verbo la armonía y el orden único para todas las cosas. Pues este universo no es como el intelecto y el Verbo de allá arriba, sino que participa del Intelecto y del Verbo (III, 2°, 2).

Ni tampoco debe suponerse que este mundo haya sido mal engendrado, porque en él existan muchas cosas molestas: ésta es una sentencia de quien lo supone mayor de lo que es, si lo juzga idéntico al mundo inteligible y no imagen suya. De otra manera, ¿qué imagen más bella se podría obtener de él? ¿Qué otro fuego más bella (imagen) de aquél de allá, que el nuestro de aquí? ¿o qué otra tierra además de ésta, después de aquella de allá arriba? ¿Qué otra esfera más perfecta, santa y ordenada en los movimientos después de aquella rotación allá del mundo inteligible sobre sí mismo? ¿Qué otro sol, después de aquél, preferible a éste que vemos? (II, 9°, 4). Y no con razón se podría reprochar a este mundo el hecho de que no fuese bello, ni el más perfecto de los seres corpóreos, ni acusar a la causa de su ser. . ., pues lo creó en su totalidad bello, suficiente y en armonía consigo mismo... Quien acusa al todo por las partes, pues, hace una absurda acusación: porque es necesario considerar a las partes en relación con el todo, si son acordes y armónicas, no considerar el todo en relación a algunas partes más pequeñas (III, 2°, 3). Y tampoco son absolutamente inútiles éstos (males) para el orden y la plenitud del universo. . . También el vicio tiene una función útil al todo, convirtiéndose en ejemplo de la ley y produciendo muchas consecuencias útiles... Y esto de beneficiarse también con el mal, es propio de la más grande potencia (III, 2°, 5).

4. La materia: a) la discordia y los defectos del mundo derivados de una segunda naturaleza. — Entonces del mundo uno y verdadero se deriva la existencia de este mundo que no es verdaderamente uno: múltiple, pues está dividido en multitud y separada una parte de la otra y convertida en extraña. Y ya no hay solamente amistad, sino también discordia por la distancia, y en su defectuosidad necesariamente una cosa es enemiga de la otra. Pues la parte no se basta a sí misma, sino que conservándose por medio de otro, es enemiga de lo que sirve para su conservación. Nació no por racional conclusión de su deber nacer, sino por necesidad de una segunda naturaleza: pues aquélla (la inteligible) no era tal como para poder ser el último de los entes (III, 2°, 2).

b) Necesidad de la materia: mal, necesidad, último grado de la escala descendente. — Pero, ¿cómo, pues, si existe el bien también necesariamente debe existir el mal? ¿Acaso porque en el universo debe existir la materia? Pues, por necesidad, este universo consta de contrarios, y no existiría si no existiese la materia. Efectivamente, la naturaleza de este universo es mezcla de intelecto y de necesidad, y todo lo que recibe de Dios es bien; en cambio, los males le provienen de la antigua naturaleza, la materia. . . Y también así se puede aprehender la necesidad del mal: pues como no existe solamente el Bien, la necesidad deriva de él por descenso. O, si se quiere decirlo así, en el eterno descenso y alejamiento, el último, después del cual no es posible que nazca algo, éste es el mal; ahora bien, por necesidad existe lo que se halla después del primero, por lo cual, también el último existe. Éste es la materia, que no posee ya nada de aquel primero. Y ésta es la necesidad del mal (I, 8°, 7).

c) La materia como absoluto mal y no-ser. — Aquello que tiene un pequeño defecto de bien no es mal. . . Pero cuando hay falta absoluta, como es en la materia, éste es mal absoluto, que no posee ninguna porción de bien. Efectivamente, tampoco el ser posee la materia, por el cual pueda participar del bien, sino que equivocadamente se le atribuye el ser, en cuanto en verdad se dice que existe el mismo no-ser (I, 8°, 5). Con razón se le llamaría no-ente, y no en el sentido que se llama no-ente al movimiento o al reposo, sino absolutamente no-ente (III, 6°, 7).

IV. EL HOMBRE.

1. Conócete a ti mismo. — ¿Sobre qué cosa se podría investigar con mayor razón. . . que sobre el alma?. . . Porque nos conduce a estos dos conocimientos: de aquello de lo cual es principio y de aquello de lo cual proviene. Obedezcamos al precepto del Dios, que nos ordena de conocernos a nosotros mismos, realizando la investigación sobre ella (IV, 3°, 1).

2. El verdadero ser del hombre: el alma y la razón que la trasciende. — Nosotros, no somos ni este cuerpo, ni libres de él, sino que él está ligado y es dependiente de nosotros. .. Pero nosotros lo consideramos como la parte más apreciable de nosotros, hasta como el hombre mismo, y de cierto modo nos sumergimos en él (IV, 4°, 18). En dos sentidos, pues, decimos: nosotros: o añadiéndole el animal, o teniendo la mirada puesta en el principio superior a éste. El animal es el cuerpo viviente; pero el verdadero hombre es otro, puro de tales cosas, que posee las virtudes intelectuales, que tienen su asiento en el alma separada: separada y separable, aun cuando se halla aquí (en el mundo corpóreo) (I, 1°, 10). También la separación (del alma) del cuerpo y el desprecio de los así llamados bienes corpóreos testimonian que el hombre, y sobre todo el hombre virtuoso, no es ambas cosas (cuerpo y alma) (I, 4°, 14). Nosotros somos el alma (I, 1°, 10). Pensamientos, opiniones, intelecciones: aquí, sobre todo, nos encontramos nosotros. Aquello que se halla antes que esas cosas, (el intelecto) es nuestro; nosotros somos ellas; lo que se halla por debajo pertenece al animal. Nada impide llamar animal al todo, mezclado con lo que es inferior; pero el hombre verdadero se halla aquí (I, 1°, 7). Es menester, pues, que el hombre sea otra razón, que trascienda el alma (VI, 7°, 5).

I. El alma presupone el intelecto, como centro del cual se halla suspendida. — Tal, pues, como el alma es razón de las cosas justas y bellas, y el razonamiento es investigación sobre si tal cosa es justa y tal otra es bella, es necesario también que haya un justo en si, por el cual nazca también el razonamiento en el alma; de otra manera, ¿cómo podría razonar de él? Y si el alma, ora razona acerca de eso, ora no, es necesario que exista en nosotros un intelecto, que no solamente razone, sino que también posea siempre lo justo, y que el intelecto sea principio, causa y Dios, no siendo divisible, sino permaneciendo en sí mismo y no en un determinado lugar, y que por otra parte dirija su mirada hacia muchos, uno a uno, de los seres capaces de recibirlo del mismo modo que a otro sí mismo: de igual manera en que también el centro está en si mismo, y cada uno de los puntos del círculo tiene también un signo en ese centro, y los rayos aportan a cada uno el signo propio. También nosotros estamos en contacto y unidos y suspendidos de semejante centro de todo lo que se encuentra en nosotros: en él estamos establecidos hasta que a el tendemos (V, 1°, 11).

II. Relación entre intelecto y alma: el alma, potencia intermedia entre sensibilidad e intelecto. — ¿Qué es lo que impide que el intelecto puro se halle en el alma? Nada, diremos. Pero, ¿es necesario decir también que él pertenece al alma? Pero no diremos que el intelecto pertenece al alma, sino que lo llamaremos nuestro y es, sí, distinto del hombre que piensa y se superpone a él, pero es nuestro sin embargo, aunque no lo consideremos entre las partes del alma: en cierto sentido es nuestro, y en cierto sentido no. Porque ora nos servimos de él, y ora no nos servimos de él, mientras que siempre nos servimos de la razón discursiva. Por eso, es nuestro mientras nos servimos de él, y en cuanto no nos servimos de él, no... He aquí lo que somos: los actos del intelecto son superiores a nosotros; los de la sensibilidad, inferiores. Lo que es propio del alma, intermediaria entre dos potencias, una inferior, la

otra superior: inferior la sensibilidad, superior el intelecto: esto es lo que somos nosotros. Que la sensibilidad sea siempre nuestra, parece cosa concedida, porque siempre sentimos; por lo que se refiere al intelecto está puesto en duda, ya sea porque no siempre es empleado, o sea porque está separado: separado no por su rechazo, sino más bien porque nosotros dirigimos la mirada hacia é1, en lo alto. La sensibilidad es nuestro mensajeros el intelecto es nuestro rey (V, 3°, 3).

III. Cómo está el alma en el cuerpo. — No se debe decir absolutamente que el alma se halle, ni ninguna de sus partes ni toda ella entera, en el cuerpo como en un lugar. Pues el lugar es aquello que abraza y contiene el cuerpo...; pero el alma no es cuerpo, ni tampoco contenido más que continente... Y tampoco está como parte en el todo, porque el alma no es parte del cuerpo... Ni tampoco como forma en la materia, porque la forma te halla en la materia inseparablemente (IV, 3°, 20). ¿Debe decirse entonces que cuando el alma se halla presente en el cuerpo, está presente como la luz en el aire? También ésta, en efecto, está sin estar en ella, es decir que, hallándose enteramente presente, no se le mezcla en absoluto, y está de por si, mientras que el otro va pasando constantemente (IV, 3°, 22).

IV. El descenso del alma en el cuerpo. — La participación (del cuerpo) en aquella naturaleza (espiritual) no consiste en una caída de esa alma en este mundo, abandonándose a sí misma, sino más bien en el nacimiento de ésta (naturaleza corpórea) en ella y en su participación... en la vida y en el alma... Así que la caída (del alma) en el cuerpo puede considerarse un venir al cuerpo, en el sentido que nosotros entendemos que el alma pueda venir al cuerpo, o sea en el sentido de dar a éste algo de sí misma, no de convertirse en cosa suya. Y la salida (del alma) está en que el cuerpo pierde su comunidad con ella (VI, 4°, 16).

3. La caída del alma por el pecado de orgullo rebelde a Dios: adhesión a las cosas corpóreas y separación de la espiritualidad. — ¿Qué es lo que hace que las almas se olviden de Dios padre, y aun siendo de naturaleza divina y perteneciendo enteramente a Él, se desconozcan a sí mismas y a él al mismo tiempo? El principio del mal, pues, es para ellas el orgullo, la generación, la primera diferenciación, y el querer ser por propia potestad. Pues, en efecto, se han mostrado complacidas de semejante independencia, acostumbradas a moverse mucho por sí mismas, encaminadas en sentido contrario, y llegadas al alejamiento máximo, llegan a ignorar que ellas mismas provienen de allá: tal como los hijos separados tempranamente de los padres y que han vivido alejados de ellos durante mucho tiempo, se ignoran a sí mismos y a los padres... De manera que la estima de las cosas de este mundo y el desprecio de sí mismas constituyen las causas de la completa ignorancia de Él. (V, 1°, 1).

El grado máximo del orgullo y de la abyección. — Cuando el alma penetra en la planta, es otro ser, como parte que se halla en la planta: grado máximo del orgullo y de la demencia, que ha alcanzado tal extremo (V, 2°, 2).

4. Necesidad de la separación del cuerpo. — Por eso se debe buscar sobre todo lo siguiente: de qué manera (extinguir en nosotros) la ira, el deseo y todas las demás afecciones, el dolor y otras semejantes, y hasta qué punto nos es posible separarnos del cuerpo. Separarse del cuerpo es acaso un recoger en sí mismo (al alma dispersa) como en varios lugares, para que se mantenga enteramente inmune de pasiones, y produzca las sensaciones de placer y cure los golpes de los dolores únicamente en la medida necesaria para no ser turbada. (I, 2°, 5).

I. La cárcel corpórea. — El alma humana... se dice que en el cuerpo sufre todos los males, vive míseramente, rodeada de dolores, deseos, temores y otros males. Para ella, el cuerpo es cárcel y tumba, y el mundo cueva y antro. (IV, 8°, 3).

II. Superioridad del alma y su liberación de las turbaciones del cuerpo. — Todo lo que de ella se dirige hacia lo divino, hacia lo alto, permanece puro y no se deja vincular; en cambio, todo lo que de ella da vida al cuerpo, no recibe en cambio, por ello, nada (II, 9°, 7). Entonces, la naturaleza de esa alma tendrá que ser liberada por nosotros de la causa de todos los males que el hombre comete y padece... Por eso, el alma permanecerá absolutamente inmóvil respecto a sí misma y en sí misma. Cambios y turbaciones se producen en nosotros por obra de los elementos anexos y pasiones propias del elemento común (I, 1°, 9).

III. Vanitas vanitatum: la vida terrena es sombra y vana apariencia. — Tal como (las ficciones) en las escenas de los teatros, así (aquí, en este mundo) también nos conviene contemplar estragos, muertes, asolamientos de ciudades, rapiñas, todos, como cambios y transformaciones de escenas, y declamaciones de lamentos y gemidos. Pues también aquí, en este mundo, a cada vicisitud de la vida, gime y se lamenta no el alma en el interior, sino la sombra del hombre en el exterior, y todo se desenvuelve en la escena de la tierra entera, en la cual se agitan las sombras de muchos, que realizan

muchas escenas. Éstos son los actos del hombre que sabe vivir únicamente la vida inferior y externa, y no tiene conciencia que aun en el llanto sincero y serio no es sino únicamente un actor. (III, 2°, 15).

5. La virtud como purificación del alma y condición de la capacidad de contemplar la belleza divina (sólo el alma bella puede contemplar lo bello). — ¿En qué sentido llamamos purificaciones a estas virtudes y en qué sentido purificándonos, nos convertimos sobre todo en semejantes a Dios? Pues el alma contaminada por el cuerpo y convertida en cómplice en la participación de las pasiones y en todas las opiniones de aquél, es mala. Será buena y virtuosa, si no concuerda con él, sino que obra por sí sola (lo que constituye la inteligencia y sabiduría), y no participa de las pasiones (lo cual es temperancia) ni tiene temor en abandonar el cuerpo, y si mantienen la dirección y el mando la razón y el intelecto y las restantes facultades no se oponen (lo cual es justicia). Tal disposición del alma, por la cual piensa así y se halla libre de las pasiones, no hay error en considerarla semejante a Dios, pues es puro lo divino y el acto de semejante especie, de manera que posee sabiduría quien lo imita (I, 2°, 3).

Fea será el alma intemperante e injusta, llena de muchísimos deseos y de grandísima turbación..., fea... por mezcla, confusión y comercio con el cuerpo 7 con la materia. .. Y esto constituye lo feo del alma, de no ser pura y sincera. Y tal como limpiando al oro de las materias terrosas que lo afean, resulta puro y bello... del mismo modo el alma..., purificada de las manchas que la afean, unida al cuerpo, cuando queda sola, pierde toda la fealdad derivada de la otra naturaleza. (I, 6°, 5).

Vuélvete hacia tu interior y mira, y si tú mismo no te ves bello, haz como el escultor que corta, pule y depura el mármol, que resultará embellecido, hasta que no exprese un hermoso rostro de estatua. También tú, de la misma manera, cercena y arroja de ti lo superfluo, endereza lo que está torcido, y, purificando lo que es oscuro, haz de manera tal que se transforme en luminoso, y no ceses de elaborar tu estatua, hasta que el divino esplendor de la virtud no resplandezca a tu mirada . . Cuando te hayas transformado en tal, y tal te verás. .. entera y únicamente luz verdadera. . ., convertido en vista misma, confiando en ti y habiendo logrado ya no necesitar ninguna guía, mira atentamente, pues sólo este ojo espiritual puede contemplar la belleza suprema. . . Pues jamás el ojo puede ver el sol, si no se ha hecho semejante al sol, ni el alma puede ver lo bello, si no se ha convertido en bella. Pues bien, que antes se convierta toda ella en bella y divina, si quiere contemplar a Dios y la belleza. (I, 6°, 9).

V. LA CONVERSIÓN A DLOS Y LA UNIÓN CON ÉL EN EL ÉXTASIS.

1. Las tres vías de la elevación espiritual: música, amor, filosofía. — ¿Qué arte, método o estudio nos conduce allá, hacia donde debemos llegar?... Es menester que se desarrollen el filósofo, el músico o el amante por naturaleza (existentes ya en cada uno) . . . Comencemos por el músico. . . Necesario es conducirlo más allá de estos sonidos sensibles, ritmos y figuras, o sea separando la materia (de los sonidos) en les cuales se hallan las proporciones y las razones, es menester guiarlo a la belleza que ellos contienen, y enseñarle que aquello que excita su entusiasmo, es esa armonía inteligible, y lo bello que se halla en ella, lo bello universal, no solamente un bello particular. (I, 3°, 1).

El amante. . ., admirado por las bellezas visibles, se halla extasiado. Es necesario enseñarle entonces que no se deje arrastrar a la admiración de un solo cuerpo, sino conducirlo con la razón hacia todos los cuerpos, mostrándole lo que es idéntico en todos, y enseñarle que esto es distinto a los mismos cuerpos, y que proviene de otra parte, y qué se encuentra, especialmente, en otras cosas, como en los bellos estudios y las bellas leyes. Entonces, en efecto, el amor del amante se halla en el dominio de lo incorpóreo, es decir, en las artes, las ciencias y las virtudes, pero debe convertirse después en uno . De las virtudes debe ascender hasta el intelecto, al ente, y desde aquí dirigir su camino hacia lo alto. (I, 3°, 2).

El filósofo por naturaleza se halla pronto y como alado, y no tiene necesidad, como estos otros, de separarse (de lo sensible) para dirigirse hacia lo alto, sino que necesita únicamente un guía en la incertidumbre. (I, 3°, 3). Y la dialéctica. . ., cesando de errar en torno a lo sensible, se adhiere a lo inteligible, y aquí encuentra su tarea, alejándose de la falsedad, nutriendo el alma en el campo de la verdad. (I, 3°, 4). Pero la ciencia es razón discursiva y la razón discursiva es multiplicidad. (VI, 9°, 4). Ahora bien, quien quiere filosofar sobre lo Uno debe. . ., elevarse hasta los seres primeros, alejarse de los sensibles que son los últimos, haberse librado de toda maldad mientras se esfuerza por elevarse al Bien, y ascender al principio que se halla en él mismo, y convertirse de múltiple en uno, para devenir principio y contemplación de lo Uno. (VI, 9°, 3).

2. la escala de la belleza y del amor: a) lo bello incorpóreo. — Al ver (las bellezas incorpóreas) es necesario gozar de ellas y ser impresionados y admirados en un grado mucho mayor que por las precedentes (corpóreas), en cuanto ahora nos hallamos en presencia de las verdaderas bellezas.

Conviene, en efecto, que nazcan para lo que es bello los afectos siguientes: admiración, dulce estupor, deseo, amor y placentera concitación. Es posible sentir tales afectos, y lo sienten las almas también por las bellezas invisibles, todas, por decirlo así, pero especialmente las que se hallan más propensas a amar, como por otra parte sucede también en quien ve las bellezas corpóreas (I, 60, 4).

b) La ascensión a la belleza superior. — ¿De qué modo? ¿Por qué medio? ¿Cómo podrá uno contemplar la inmensa belleza que se halla casi oculta en el interior de los santuarios y no se muestra en el exterior para que no pueda ser vista por un profano? Entre y continúe hacia el interior quien puede, dejando en el exterior la mirada de sus ojos corporales, no dirigiéndose hacia los placeres inferiores de los cuerpos. Pues es menester que quien desea verla no mire más las bellezas corpóreas, sino teniendo conciencia de que son imágenes, vestigios y sombras, huya por eso hacia aquél del que éstas son sólo imágenes. Pues si alguien se lanza hacia ellas, queriendo aprehenderlas como veraces (le sucederá) como con la bella imagen reflejada en el agua (tal como me parece que dice oscuramente una fábula) que aquel que quiso asirla se sumergió en las ondas y desapareció. . . Huyamos, pues, a la cara patria, se dirá más verazmente. Pero, ¿cómo huir? ¿Y cómo saldremos del mismo modo que me parece que dicen vagamente de Ulises tratando de huir de la maga Circe o Calipso? Pues, no quiso permanecer, a pesar de poseer goces para los ojos y espectáculos de gran belleza sensible. Nuestra patria es la región de la cual hemos bajado a este mundo terrenal, y es allí donde habita nuestro Padre. ¿Qué partida, pues, y qué fuga? No ciertamente con nuestros pies, pues ellos siempre nos llevan de una parte a la otra de la tierra. Tampoco es necesario aparejar un carro de caballos ni una nave marina, sino abandonar todas estas cosas y no dirigir a ellas nuestras miradas, sino cerrar los ojos corporales y despertar en cambio a otros, que cada uno posee pero que muy pocos emplean. (I, 6°, 8).

c) La participación en la belleza y el nacimiento del amor. — Si alguno de nosotros. . . contempla toda la belleza suprema entre todas, participa también de la belleza de aquel mundo de allá arriba. Pues está todo lleno de luz y hace resplandecer a quien ha llegado, hasta transformarlo también a él en bello, del mismo modo que a menudo los hombres que han escalado las altas cimas, toman el color rubio del terreno de allá y se convierten en semejantes al terreno sobre que han subido. Allá arriba el color es la belleza que allá florece,

más bien todo es color y belleza profunda... Y a quien está casi del todo ebrio de néctar, como si la belleza le hubiese penetrado en toda el alma, no le corresponde ser únicamente espectador. Ya que él y él objeto visto no se hallan más el uno fuera del otro, sino el vidente que penetra posee en sí mismo el objeto visto (V, 8°, 10). Y entonces el alma, recibiendo en ella el flujo que proviene de allá, se mueve, se exalta y se llena de estímulos y nace en ella el amor. (VI, 7°, 22). d) Del amor de lo bello a la búsqueda del principio creador. — El alma, poseyendo en ella misma el amor y no sabiendo lo que posee, busca constantemente. . .; y viendo las bellezas de este mundo tiene sospechas, porque las ve en la carne y en los cuerpos y contaminadas por la presente morada... Y cuando después las ve en flujo continuo, conoce entonces completamente que lo que en ellas resplandece proviene de otra parte. Por eso se dirige hacia esa parte, habiéndose convertido en capaz de encontrar lo que ama, y no deteniéndose antes de haberlo alcanzado... Y aquí ve todas las bellezas y verdades reales. (VI, 7°, 31). Pero, ¿dónde se halla el creador de tan grande belleza?... Es necesario, cuando uno se halla entre lo bello, ver de dónde proceden tales cosas y dónde se han hecho tan hermosas. . . Lo que debe estar por encima de todas las potencias y las formas: principio infinito, que no tiene necesidad de forma, pero del cual procede toda forma inteligible. (VI, 7°, 32).

La belleza, objeto de amor y de deseo, es el inminente esplendor del Bien. — Todo ser... deviene deseable porque lo ilumina el Bien que otorga a ellos (objetos deseados) en cierta manera las gracias, y los amores a los que lo desean, y por lo tanto, el alma recibiendo en ella misma el influjo, se mueve, se embriaga y se llena de excitación y deviene amor. Antes de ello, ni aun hacia el Intelecto se mueve, por más bello que él sea, porque su belleza es ineficaz antes que reciba el esplendor del Bien y el alma por sí misma vuelve a caer y permanece inerte ante cualquier cosa, y hasta hallándose en presencia del Intelecto está ante él somnolienta. Pero apenas le llega el calor del Bien, toma vigor y se despierta y realmente se lanza a volar, y aun al volar hacia el Intelecto que se halla frente a ella y próximo, fin embargo, como por una reminiscencia se eleva hacia el Otro. Y mientras existe algo de mas aleo que lo presente, por naturaleza se halla elevada hacia lo alto, elevada por Aquel que le otorga el amor, y vuela más allá del Intelecto pero no puede seguir más allá del Bien, porque nada existe superior a él. Si se detiene en el Intelecto, contempla cosas bellas y santas, pero todavía no posee todo lo que busca. Porque se acerca casi a un bello rostro, sí, pero todavía incapaz de atraer la mirada, porque mi resplandece en él la gracia que atrae hacia la belleza. También por eso debe decirse que la belleza es

más bien aquello que resplandece en la simetría, y no la simetría misma, y eso es objeto de amor. ¿Por qué, en efecto, sobre el rostro de un viviente se halla todo el esplendor de lo bello, y sólo un vestigio en e1 rostro de un muerto, aun cuando todavía no te haya alterado el aspecto de las carnes y de las proporciones? ¿Y por qué las más vivas de las estatuas son más bellas, aunque las otras sean más proporcionadas? ¿Y por qué una persona viva, aunque sea fea, es más bella que una bella estatua? Porque he aquí lo que es más deseable: lo que posee un alma, lo que se halla más en armonía con el Bien, lo que de alguna manera está iluminado por la luz del Bien, e iluminado está como despierto y elevado y eleva a aquello que lo posee, y en todo lo que es posible, lo hace bueno y lo despierta. (VI, 7°, 22).

e) El sumo término del amor. — ¿Dónde se halla, pues, el creador de tanta belleza?... Él no puede ser nada de las cosas bellas, pues si fuese de ellas, sería parte. . . Es principio que no tiene determinación de especie; no está necesitado de forma, sino que de él nace toda forma intelectiva. . . Por eso el ser, del cual, siendo deseable no podrás asir ni forma ni figura, será el más deseable y amable de todos, y desmesurado será el amor hacia él, pues no tiene limites el amor, cuando no lo tiene el objeto amado; pero el amor de él será infinito. Por eso también su belleza es de otra manera, y es belleza trascendente a la belleza. . . Pero, siendo amable será generador de la belleza. En efecto, el poder de toda belleza es flor que hace bella a la belleza, pues la engendra y la hace más bella por la abundancia de la belleza que de ella rebosa, por lo cual es principio de belleza y fin de belleza. (VI, 7°, 32).

3. La interioridad de Dios y su presencia en nosotros. — Todos, movidos por un impulso natural, dicen que Dios está en cada uno de nosotros, de modo que es uno e idéntico en todos. . . Y éste es el más seguro de todos los principios que casi nos sugieren nuestras almas. . ., que está establecido y expresado aún antes de la afirmación de que todas las cosas aspiran al bien. . . No se lo debe buscar en el exterior. . . Nosotros no estamos alejados del Ser, sino que estamos en él (VI, 5°, 1). En efecto, todas las cosas por necesidad de su naturaleza, aspiran a él y a él tienden con el deseo, adivinando casi que no pueden existir sin él... El Bien, como aquello que está presente desde el comienzo en el apetito natural, está presente a los durmientes también . . El amor de lo bello... es posterior. . .; más primordial es el amor de éste (el Bien) (V, 5°, 12). Si es así, el alma, alejándose de todas las cosas externas, debe dirigirse enteramente hacia el interior. . ., pero ignorando todas las (otras) cosas. . ., ignorándose a sí misma también, debe entregarse por completo a la contemplación de él... (Dios) no se halla fuera de nadie, sino que está presente en todos, aunque no lo sepan. En efecto, ellos huyen fuera de él, pero más aún fuera de ellos mismos. . . Tampoco el hijo, hallándose en la locura fuera de sí, reconocerá al padre; pero quien se conoce a sí mismo, sabrá también de dónde procede. (VI, 9°, 7). Por consiguiente, cuando no hay alteridad, las cosas idénticas entre sí se hallan recíprocamente presentes. Y Él, pues, no teniendo alteridad está siempre presente, y estamos siempre presentes nosotros cuando no la tenemos. Y no es Él quien desea a nosotros como para estar en torno nuestro, sino nosotros deseamos a Él, como para estar en torno a él. . . Cuando dirigimos nuestra mirada hacia él, entonces alcanzamos nuestro fin y reposo, y la armonía con la que danza quien está en torno a él, es una danza divina. (VI, 9°, 8).

El abandono de cualquier otra cosa en el amor le Dios. — Ama a Dios, pues, el alma que está en armonía con la naturaleza, queriendo unírsele como por bello amor de bella virgen..., y volviendo al Padre, se vuelve a hacer bienaventurada. Y quien ignora semejante beatitud tiene que conjeturarla de los amores terrenales, (pensando) cuánta felicidad es obtener lo que se ama sobre todas las cosas. Y sin embargo, los objetos amados en este mundo son mortales y perjudiciales, y los amores son amores de simulacros que llevan al extremo opuesto de los fines perseguidos, pues el objeto amado no es verdaderamente ni nuestro bien ni aquello que buscamos. Pero en el mundo de allá arriba está el verdadero amado, con lo cual nos es dado unirnos, y participar en él y poseerlo de esa manera, pues no se halla revestido de carne en su exterior. .. El alma tiene entonces otra vida, y ha progresado, ha logrado y es partícipe de él ya. Por eso se ha hecho consciente que se halla presente la guía de la vida verdadera y que no tiene necesidad de otro, sino que, al contrario, se debe deponer toda otra cosa, y estar sólo en Él y devenir Él solo... para abrazarlo con toda el alma y no poseer ninguna parte que no se halle en contacto con Dios. Sólo en estas condiciones es posible verlo. (VI, 9°, 9). Y así es la vida de los Dioses y de los hombres divinos y bienaventurados: renuncia de las otras cosas terrenales, vida que no goza de la voluptuosidad de este mundo, fuga del espíritu solo hacia Él solo (VI, 9°, 11).

4. La visión de Dios como luz interior. — Si rechaza la visión de las cosas, y mira hacia Aquél por el cual ve, intuirá la luz y el principio de la luz. Pero como es necesario que el intelecto intuya esta luz no como exterior a él, debe llegar hasta aquel ojo, que tampoco él verá nunca una luz exterior y

ajena a él, sino que antes de la exterior vea la propia y mucho más fulgente, en un instante o casi en las tinieblas de la noche aparecer de improviso ante él y saliendo de él mismo. O como cuando, no queriendo ver nada más de las otras cosas, extiende ante él el cortinado de los párpados, produciendo, sin embargo, así la luz. O también, en el momento en que quien tiene (los ojos), los comprime, vea la luz que lleva en él: entonces, efectivamente, no viendo, ve, y sobre todo ve entonces, porque ve la luz. En cambio, las otras cosas eran luminosas, sí, pero no eran la luz. Así también el intelecto, retirándose de las otras cosas y replegándose en su interior, no viendo nada más, verá la luz, no como a otra en otra cosa, sino como ella misma por ella misma sola, pura, instantáneamente refulgente de por sí. (V, 5°, 7).

5. La espera de la aparición de Dios y la instantaneidad de ésta. — Por ello no conviene perseguirlo, sino esperar reposadamente que se nos aparezca, preparándonos a la contemplación como el ojo espera la aparición del sol, que surgiendo en el horizonte por encima del océano, dicen los poetas, se nos muestra a nuestros ojos para que lo veamos. . . Él aparece casi sin haber venido, más bien presente antes de toda otra cosa, antes todavía que venga el intelecto. . . Y es maravilloso que, sin haber venido, se halle presente. (V, 5°, 8).

Aquí (después de la elevación al mundo inteligible) abandonada toda disciplina, y conducido hasta aquí apoyado sobre lo bello, (el espíritu) piensa hasta alcanzar a Aquel en el cual está, y elevado hasta él casi por la ola del intelecto, y alzado hasta lo alto casi por el henchirse de él, ve súbitamente sin saber de qué manera. (VI, 7°, 36).

6. El olvido absoluto de sí mismo y de todo en la aparición de Dios. — También el alma, cuando es presa por un amor vehemente hacia Él, depone toda forma que posee en ella, aunque sea forma de lo inteligible. Pues quien posee a otro y a otro espera, no puede verlo ni unírsele a Él, sino que es necesario que no tenga ante él nada, ni malo ni bueno, para recibir, solo, a Él tolo. Cuando el alma obtiene semejante felicidad, y Él viene hacia ella y se le aparece presente, cuando ella se ha desligado de las cosas presentes y se ha iniciado en la belleza máxima y ha logrado asemejársele (tal iniciación y adorno es de algún modo conocida para los iniciados), entonces lo ve de pronto aparecer en sí misma, ya que no existe más intervalo, más dualidad, sino que ambos son Uno solo: no se distinguen más, mientras Él se halla presente (imitación de ello lo constituyen en este mundo los amantes y amados, que desean fundirse en un solo ser). Y el alma no siente más el cuerpo, en cuanto está en Él, ni dice ser otro, ni hombre, ni animal, ni ser, ni cualquier cosa que sea, pues sería una cierta contemplación separada de esas cosas y no se encuentra en condiciones para ello, ni lo desea, sino que habiéndolo buscado a Él, toda entera se ofrece a Él presente, y lo contempla a Él en lugar de contemplarse a sí misma: ni aun trata de saber quién es ella, que mira, ni tampoco se halla en condiciones de verlo. (VI, 7°, 34).

7. Unidad e inmanencia del alma en Dios; la unión por presencia. — Pues no estamos separados, ni estamos alejados aún, si la naturaleza corporal yuxtapuesta nos ha atraído hacia ello. Sino que respiramos y nos conservamos en Él. . .; en Él reposa el alma. . . huyendo lejos de los males y hacia un lugar puro de males; en Él entiende, en Él se halla libre de pasiones, en Él vive verdaderamente. (VI, 9°, 9). No por el camino de la ciencia ni por medio del pensamiento (como es de los inteligibles) se tiene conciencia de Él, sino por una presencia mejor que la ciencia. . . Pues no está ausente de ninguno, Él, y es, sin embargo, de todos; por lo cual está presente y no está, pero sí para quien es capaz y se halla pronto para recibirlo, como para lograr estar en armonía y ponerse en contacto con él: en contacto por semejanza y por la potencia que existe en Él, innata a quien procede de él, cuando se encuentra en el mismo estado que se hallaba cuando ha venido de él: entonces Él puede ser visto, en la medida en que es visible por su naturaleza. (VI, 9°, 4).

8. La duplicidad del intelecto: la intelección y el arrobamiento del éxtasis. — Por lo tanto, el intelecto tiene dos facultades: la facultad de entender, por la cual ve aquello que está en él, y otra por la cual ve lo que lo trasciende, con una especie de impulso y de percepción, por la que, al comienzo ve solamente, y después, viendo, posee el intelecto y se identifica con lo Uno. Y la una es la visión de un intelecto sensato, la otra es el Intelecto amante. Cuando sale de su juicio, embriagado de néctar divino, entonces se transforma en amante, desplegándose en una suavidad plena de saturación, y es mejor para él embriagarse, que hacer un uso más grave de semejante bebida. (VI, 7°, 34).

9. La unidad de vidente y visto (sujeto y objeto) en el éxtasis. — Difícil es expresar la visión. Efectivamente, ¿de qué manera se puede anunciar a Dios como un ser, distinto de sí mismo, no habiéndolo visto distinto cuando se lo veía, sino uno consigo mismo? (VI, 9", 10).

Pues no son dos, sino el mismo vidente es uno con el visto en cuanto no es propiamente visto, sino transformado en uno. . . Es uno él mismo, no poseyendo en sí él ninguna diferencia ni consigo

mismo ni con los otros, pues próximo a él nada más se mueve, ni está presente ninguna pasión ni deseo. . . ni tampoco razón ni pensamiento, ni el sujeto mismo, absolutamente, si así puede decirse, sino como arrobado o inspirado tranquilamente reposa en solitaria quietud en la inmovilidad de su esencia, sin plegarse en ninguna parte ni replegarse tampoco en sí mismo, en absoluto reposo y casi convertido en reposo él mismo, ni ocupado en cosas bellas, sino trascendente ya a lo bello, superando ya el coro de las virtudes. Y como quien ha penetrado hasta la parte más interior del templo, dejando tras de sí las imágenes que después, al salir nuevamente, serán las primeras que se le ofrecerán a la vista después de la contemplación interna, y después de la comunión, que aquí no es con estatuas o imágenes, sino con el mismo Dios, pues después aquéllas se convierten en visiones secundarias.

Pero aquélla quizá no es visión, sino un modo distinto del ver: éxtasis y simplificación, rendición de sí mismo, deseo de contacto, quietud y comprensión de unión íntima, si se contempla el Dios que está en el interior del templo. (VI, 9°, 11).

[PORFIRIO de Tiro, en Siria (232-301), discípulo y sucesor de PLOTINO, continúa su tradición, resistiendo a la invasión de las supersticiones, no sin hallarse constreñido a alguna concesión (demonología, magia, teurgia) por la tarea asumida para justificar el paganismo, defendido en una obra de 15 libros, Contra los cristianos, perdida para nosotros. Su función principal se realiza en la difusión de la obra de PLOTINO (ediciones de las Ennéadas, Vida de Plotino, compendio de sus doctrinas en las Sentencias introductivas al mundo inteligible) y en los comentarios a PLATÓN y ARISTÓTELES, de los cuales nos queda la Isagoge o introducción a las Categorías, de la cual nace en la Edad Media la disputa acerca los universales].

1. Los poderes de lo incorpóreo (fundamento de la magia). — Los incorpóreos de por si, por el hecho mismo de ser superiores a todo cuerpo y lugar, están en todas partes. . . (Sent, introd., 2). Los incorpóreos de por sí, aunque no se hallen presentes localmente en los cuerpos, están presentes cuando quieren. .. (Ib., 3). La sustancia corpórea no puede oponer ningún impedimento a lo incorpóreo de por si, de manera que no pueda hallarse en cualquier parte y como quiera. (Ib., 28). Lo que actúa sobre otro, no es ciertamente por contacto y proximidad que obra lo que obra; antes bien, también aquello que obra por proximidad y contacto, sólo por accidente se sirve de la contigüidad (Ib., 6). Efectivamente, la naturaleza espiritual es de poder infinito.. ., siendo todopoderoso cualquiera de sus partes, cuando se convierta en pura de los cuerpos. (En ESTOBEO, Égl, I, 822).

2. Incertidumbres acerca de la teurgia. — Porfirio promete casi una purificación del alma por medio de la teurgia, pero con vacilación y con discusión en cierto modo vergonzante. Por otra parte, niega que tal arte ofrezca a cualquiera que sea la conversión a Dios, por lo cual lo ves... fluctuar entre opiniones contradictorias. (SAN AGUSTÍN, De la ciudad de Dios, X, 9, 415).

3 Los demonios malvados y la purificación del alma. — Por eso el hombre sabio y prudente se abstendrá de realizar semejantes sacrificios, por cuyo medio atraerá hacia él a los demonios de naturaleza malvada. Deberá esforzarse, en cambio, en purificar el alma por todos los medios, pues aquellos no se acercan al alma pura por su desemejanza (De abst., II, 38).

4. El verdadero culto de Dios. — Honramos a Él con el puro silencio y Con los pensamientos puros en torno a Él (Ve abst., II, 34).

2° FASE: Siria — JÁMBLICO.

[De Calcidia (muerto en 330), discípulo de PORFIRIO, que vivió (según parece) largo tiempo en Siria, inicia la llamada fase siria del neoplatonismo, en la cual, aunque continuando la obra de comentario de los más importantes filósofos griegos, se acentúan las influencias orientales, y una teología cada vez más fantástica y supersticiosa substituye a la especulación filosófica. La multiplicación de las hipóstasis y de las divinidades — sobremundanas (sobreinteligibles, inteligibles e intelectuales) y mundanas (dioses celestes, terrestres, ángeles y demonios, intermediarios entre Dios y el hombre) — está puesta al servicio de la teurgia, que es la mágica virtud de los ritos y de las fórmulas para propiciar a los Dioses, substituida a la unión espiritual con Dios del éxtasis plotiniano. Documento característico de la escuela de Jámblico es el De los misterios de los egipcios (que PROCLO atribuye al mismo JÁMBLICO, pero es ciertamente de un discípulo suyo), que es como la Biblia de la renovación del paganismo, intentada por el neoplatonismo].

El poder de la teurgia. — No es el pensamiento, en efecto el que une a los teurgos con los Dioses, pues, ¿qué es lo que impediría a quien filosofa especulativamente obtener la unión teúrgica con los Dioses? Ahora bien, no obtiene de esa manera lo verdadero, sino únicamente el cumplimiento de las obras inefables y realizadas más allá de todo pensamiento de manera digna de Dios, y sólo el poder de

los símbolos mudos pensados por los Dioses fundamentan la unión teúrgica. Por eso, no cumplimos semejantes obras con el pensar, pues entonces, de ese modo, su actividad sería inteligible y realizada por nosotros; ahora bien, ni la una ni la otra cosa son verdaderas.

Efectivamente, aunque nosotros no pensemos, los mismos símbolos cumplen por sí mismos la obra propia, y el mismo poder inefable de los Dioses, a los cuales alcanzan estos símbolos, reconoce de por sí las propias imágenes, pero no por ser despertado por nuestro pensamiento, pues los continentes no poseen una naturaleza tal como para ser movidos por los contenidos, ni los perfectos por los imperfectos, ni los todos por las partes. Por lo tanto, las causas divinas no pueden esencialmente ser llamadas a su actividad por nuestros pensamientos, sino que estos pensamientos y todas las mejores disposiciones del alma y la pureza relativa a nosotros, es preciso, sin embargo, que preexistan como concausas, pero lo que verdaderamente despierta la voluntad divina, son los mismos símbolos divinos. Y de esa manera, los mismos poderes de los Dioses se mueven por sí mismos, sin que ninguno de los inferiores contenga en sí nada que sea para ellos principio de su actividad (De los mist. de los egipcios, II, 11, p. 96 Parthey).

[JULIANO EL APÓSTATA da su adhesión a esta teosofía neoplatónica, y en los dos años de su imperio (361-363), intenta hacer de ella el espíritu vivificador de una resurrección del paganismo, promovida en vano por é1 y rápidamente desaparecida a su muerte, en virtud de la reacción del cristianismo.

Aparece como una última propagación de la escuela siria, entre el fin del siglo IV y el comienzo del V, la resucitada escuela de Alejandría, con HIPATÍA (370-415), hija del matemático TEÓN, selecta figura de mujer y de pensadora, venerada por sus discípulos aún cuando (como en el caso del obispo SINESIO) hayan pasado después al cristianismo. La escuela tiene en ella su mártir, destrozada por el fanatismo religioso de la plebe, en un tumulto suscitado en contra de ella por el obispo Cirilo].

3° FASE: Ateniense — PROCLO.

[La última fase del neoplatonismo esta señalada por una intensa vuelta a la obra de comentario de PLATÓN y de ARISTÓTELES: un comentador de éstos, TE-MISTIO (fines del siglo IV), es el precursor; otro, PLUTARCO (+ 432) llamado el grande por sus discípulos, es el fundador, y son comentaristas a la par, sus sucesores, SIRIANO y PROCLO, el más grande de todos (410-485), y DAMASCIO y SIMPLICIO, con los cuales termina la escuela, dispersada por el edicto de Justiniano (529) que prohíbe la enseñanza de la filosofía en Atenas, confiscando el ingente patrimonio de la escuela platónica. De esta manera la filosofía pagana queda interrumpida en su desenvolvimiento, pero, ya con BOECIO (480-527), el neoplatonismo ha comenzado a preparar las primeras orientaciones del pensamiento medioeval cristiano en Occidente, el cual tendrá la De consolatione philosophiae entre las fuentes iniciales para obtener conocimiento y guía.

PROCLO (nacido en Constantinopla llegado a los 20 años a Atenas, donde permaneció hasta su muerte), llamado, casi por antonomasia, el sucesor (diadoco). es el último gran representante de la especulación griega, de la cual, en su obra de comentarista extraordinariamente erudito y de férvido secuaz del ascetismo y de la teurgia, recogió las creencias y opiniones religiosas y filosóficas en un sistema, que después sirvió de modelo a la escolástica árabe y cristiana. La síntesis de PROCLO anticipa precisamente, todos los valores formales y los defectos sustanciales de la escolástica.

Las obras que han llegado hasta nosotros (ed. Cousin, París, 1820 y 1864) además de los Himnos y los tratados de astronomía y matemática, y el De pro-vid. libert. et malo (del cual sólo poseemos la traducción latina medieval de G. de Moerbeke), son los Comentarlos al Timeo, al Parménides, al Cratilo, a la Repúbl., al Alcib., de PLATÓN (ed. en la colección Teubneriana, Leipzig) y La Teología según Platón y la Inst. teológica (traducción italiana de LOSACCO: Elementos de Teología, 1907, Lanciano). Todas éstas han ejercido gran influencia sobre el pensamiento religioso y místico de las edades siguientes, especialmente la última, de la cual un árabe desconocido, en el siglo X, sacó un extracto que traducido al latín con el titulo de Liber de causis fue comentado también por ALBERTO MAGNO y por SANTO TOMAS. En todo esto había un reconocimiento de la importancia que el neoplatonismo ha tenido para la formación misma de la doctrina cristiana, la que, aun en la lucha de la que salió victoriosa, asimilaba conceptos fundamentales de aquélla (trinidad, trascendencia de Dios, dualismo de espíritu y cuerpo, etc.,) beneficiándose en el proceso de formación de los dogmas].

I. Las tres vías de elevación a lo absoluto: a) la unidad. — Todo múltiple participa de algún modo de lo Uno, pues si no participase en absoluto, ni el todo sería uno, ni tampoco lo serían cada uno de los

múltiples de los cuales resulta la multiplicidad (Inst. teológ., I). Cada múltiple es posterior a lo Uno, pues si lo múltiple fuese anterior a lo Uno, lo Uno participaría de lo múltiple, pero lo múltiple, siendo anterior a lo Uno, no participaría de lo Uno. . . Pero es imposible que exista un múltiple que no participe de alguna manera de lo Uno. . . Entonces, existe lo Uno en sí, y todo múltiple deriva de lo Uno en sí (ib., 5).

b) El Bien. — A todos los seres que participan del bien de cualquier modo que sea, los precede el Bien primero, y aquello que no es otra cosa sino el Bien, pues si todos los seres aspiran al bien, es claro que el Bien primero trasciende los seres Entonces, el Bien primero no es sino el Bien. Si se le agregase otro, con el agregado disminuiría el Bien, transformándose en un bien, antes que ser el Bien absoluto (ib., 8).

c) La causalidad. — Todo agente y generador es absolutamente incorpóreo. Pues también los cuerpos actúan con potencias incorpóreas: el fuego con el calor, la nieve con el frío. Por eso, si todo agente debe ser incorpóreo, y si en los seres existentes de por sí la causa y el efecto, el generador y el engendrado son lo mismo, lo existente de por sí deberá ser necesariamente indivisible por completo; pero el mundo no es tal. . ., por eso no es existente de por sí... Y si no es existente de por sí, es evidente que tiene su existencia de otra causa. (Com. al Parmen, III, 5, 6). Todos los entes proceden de una sola causa, la primera... Si no hubiese causa de ninguno de los entes, tampoco habría de ellos orden de segundos y primeros, de perfeccionantes y de perfeccionados, de ordenadores y de ordenados, de generadores y de engendrados, de agentes y de pacientes, ni ciencia de ninguno de los seres. . . Luego, si debe existir una causa de los seres y las causas se distinguen de los efectos, y la ascensión no procede hasta el infinito, hay una causa primera de los seres, de la cual, como de una raíz, proceden todos (Inst. teológ., 11).

2. Identidad de causa primera, Bien, Uno. — El Bien es principio y causa primerísima de todos los seres. (Inst. teol., 12). . . .El Bien es creador de todas las cosas (ib., 25). . . .Si el Bien es conservador de todos los seres (y por ello también es deseable para todos), aquello que conserva y contiene la esencia de cada uno es lo Uno. . .; de ahí que aquello que de alguna manera ha dejado de participar del Bien se halla privado también de la participación de lo Uno (ib., 13). . . .Lo Uno crea inmóvilmente (ib., 26). Más allá de todos los cuerpos está la esencia del alma, más allá de todas las almas está la naturaleza intelectual, más allá de todas las existencias intelectuales está lo Uno. . . Guía de todas las cosas movidas es el semoviente (alma) ; de todos los motores, lo inmóvil. . . que en su inmovilidad produce movimiento: la mente. . . Pero también antes de la Mente está lo Uno. . .Y más allá de lo Uno no existe nada más, porque el Uno y el Bien son la misma cosa, y el Bien es principio de todas las cosas (ib., 20).

3. El modo de obrar de la cama primera: a) con su mismo ser. — Pero esta causa ¿obra con elección y razonamiento o bien por su mismo ser produce el todo? Si es con elección, la obra será inestable. . . Peco si el mundo es eterno. . . la causa obra por su mismo ser. . . La acción de aquél que por su mismo ser hace lo que hace, se realiza sin esfuerzo. Ahora bien, la acción sin esfuerzo conviene sobre todo a las cosas divinas (Com. al Parmén., III, 6-7).

b) Como causa final y eficiente. — Y si alguien dijese que el mundo tiene una causa, pero no eficiente, sino final. . . dirá bien, porque afirma que el Bien preexiste a todo como causa. Pero decís: .. .si el mundo recibe algo de él, él es, en primer grado, todo el bien que da al mundo, y si no solamente da a este el bien, sino que lo da también por su esencia... he aquí que hemos llegado a la misma conclusión, y él no será entonces solamente causa final del todo, sino también eficiente (ib., 8-9). — c) contemplándose como causa.— El autor del mundo puede pensar y engendrar en toda especie formas mucho mayores, más seguras y perfectas que las fenoménicas. Entonces, ¿dónde las engendra y las contempla? Evidentemente en sí mismo, porque se contempla a sí mismo. . . Ahora bien, si se conoce a sí mismo, es evidente que, conociéndose, sabe que es causa y que de tales y cuales cosas, es causa, por lo que contiene también las cosas que conoce (ib., III, 10-11) . . . Con e) pensarse a sí mismo será el productor de todas las cosas. Y si es así, hará las cosas exteriores semejantes a lo que está en él; pues el orden natural de las cosas es tal, que de la actividad interior depende la actividad que se produce en el exterior (12). — d) con un conocimiento entitativo. . . — El conocimiento realizado por la causa del mundo será entonces muy superior al nuestro, porque ella no conoce solamente, sino que también hace existir las cosas; en cambio, nosotros conocemos solamente (16).

4. La naturaleza de la causa primera: a) comunidad de naturaleza con el mundo (teología positiva). — Si la causa del todo actúa por su mismo ser, y si obrando por su mismo ser obra por su misma sustancia, ella es en primer grado lo que el producto es en segundo grado. . . Luego, si el cosmos es plenitud de formas de toda especie, éstas serán también en primer grado en la causa del cosmos

(Com. al Parmén., III, 7-8). — b) trascendencia y oposición (teología negativa) — Es necesario que la causa suprema se halle separada de sus efectos: cuanto más separado se halla el autor del hecho, así obra con mayor pureza y perfección (ib., 16). [En él las negaciones], son, bajo la única forma posible, las verdaderas afirmaciones de las cualidades contrarias a las cosas imperfectas que niegan. . . No son privativas de las cualidades a las que se aplican, sino generativas de las casi opuestas (Teol. plat., II, 10-11). Lo Uno, que está antes del ente, en cierto sentido es no-ente, pero sin embargo, no nada. (Com. al Parm., VI, 54). En efecto, la falta en él no es signo de privación, sino de superioridad (ib., VI, 87). En efecto, cualquiera sea lo que le agregues, le quitas lo Uno y no lo muestras más que permanezca Uno, sino que reciba en él lo Uno. (Plat., teol., II, 11).

5. La dialéctica del desarrollo: la permanencia (ser en sí), la progresión (salida de sí), y la conversión (retorno a sí). — Todo ser que produce por su perfección y superabundancia de poder, produce los seres sucesivos a él... Pero todo productor permanece tal como es. Y permaneciendo él, procede de él aquello que está después de él. . . El generador permanece pues inmutable y sin disminución, y multiplicándose a sí mismo y otorgando de sí las existencias (hipóstasis) sucesivas, por su poder fecundador. . . (Inst. teológ., 27). Todo productor hace existir los seres semejantes a él mismo antes que a los desemejantes. . . (28). Toda procesión se cumple por vía de semejanza de las cosas segundas con respecto a las primeras. . . (29) . . . Pues, en tanto posee algo de idéntico respecto al productor, el producido queda en él; en tanto posee algo diverso, procede de él. Pero, siendo semejante, es, en cierto modo, idéntico y diverso al mismo tiempo. Luego, permanece y procede al mismo tiempo, y no hace ninguna de las dos cosas separada de la otra (30). Todo ser, procedente por esencia de una cosa, retorna a aquella de la cual procede. Pues si procediese, pero sin retornar hacia la causa de tal procesión, no aspiraría a la causa. . . Pero todo ser desea el Bien, y el logro de él se cumple por cada ser mediante su causa próxima. . . Pues por el medio por el cual cada uno tiene el ser, también por éste posee el bien. Y de ahí de donde viene el bien, hacia allí se dirige en primer término el deseo, y hacia donde primeramente se dirige el deseo, allí se cumple la conversión (31). Toda conversión se realiza por la semejanza del que retorna con aquello a lo que retorna (32).

6. El círculo de progresión (descenso) y conversión (ascenso). — Todo ser que procede de otro y retorna a él, tiene una actividad circular. Pues si vuelve allá, de donde procede, une el principio con el fin, y su movimiento es uno y continuo: porque, por una parte nace de aquello que permanece, por la otra por el retorno a él. Por lo cual todos los seres proceden en círculo, de las causas a las causas. Y hay círculos mayores y menores, cumpliéndose las conversiones parte hacia lo que se halla inmediatamente arriba, en parte hacia lo que se halla más arriba todavía, hasta el primer principio de todas las cosas.

En efecto, todas proceden de él y a él retornan todas (Inst. teol., 33). Todo ser que retorna, según su naturaleza, realiza su conversión hacia aquello de lo cual tuvo la procesión de su existencia (hipóstasis) propia. . . Pero si sucede esto, también todo su ser se halla suspendido de aquello hacia lo cual cumple su retorno esencial. . . (34). ... Y todo retorno [se realiza] a través de las mismas causas por las cuales la procesión también. . . Aquello que en la procesión tiene necesidad de mediación, también tiene necesidad de mediación en la conversión (38).

7. La doctrina del ternario: a) la primera tríada: infinito (potencia), límite (acto) y mixto (ente verdadero). — Todo ser que es verdaderamente, es un infinito verdadero, no por multiplicidad ni por magnitud, sino solamente por potencia (Inst. teol., 86). Todo verdadero ente consta de límite y de infinito. Pues si tiene potencia infinita, es evidente que es infinito, y en esto consiste lo infinito; si es indivisible y semejante a lo Uno, en ello participa del límite (89) . . . En lo mixto el límite es partícipe de lo infinito y lo infinito del límite (90).

b) La segunda tríada: ser, vida, mente. — La Mente imparticipable supera a todos los seres partícipes de la mente; a los partícipes de la vida, la Vida; a los partícipes del ser, el Ser, y de éstos, el Ser está antes de la Vida y la Vida antes de la Mente. . . Pues la causa de más efectos precede a la causa de menos efectos. Y entre ellos, el Ser será el primerísimo, pues está presente a todas las cosas, entre ellas, también la Vida y la Mente. . . Segunda es la Vida, pues también pertenece a todos los seres a los que pertenece la Mente, pero no viceversa, porque muchos seres viven pero permanecen privados de conocimiento. Tercera es la Mente (Inst. teol., 101).

I. La conversión al Ser, a la Vida y a la Mente. — Todo ser cumple su retorno o solamente respecto a la esencia o también a la vida o también al conocimiento: pues o ha recibido de la causa únicamente el ser, o la vida con el mismo ser, o ha recibido también la facultad cognoscitiva. Entonces, en cuanto es solamente, cumple una conversión de la esencia; en cuanto vive también, de la vida también, y en cuanto además tiene conocimiento, también del conocimiento. En efecto, tal como ha

procedido, así retorna, y las medidas de la conversión están determinadas por las medidas relativas a la procesión (Inst. teol., 39).

II. La escala de las causas: su grado proporcional a la universalidad o extensión de la virtud productiva. — Todo ser que es causa de más efectos, el mejor que aquél que posee en suerte la potencia de efectos menores y parciales. . .

Aquello que puede producir más efectos posee potencias mayores y más universales (Inst. teol., 60). Toda causa obra antes de lo causado y después de éste es capaz de más efectos, pues como causa es más perfecta y más potente de aquello que esté después de ella; y si es así, es causa de más efectos. . . Por lo cual se hace evidente que de todos los efectos do los que es causa el alma también la Mente es causa de ellos. Pero no de todos los que es causa la Mente lo es también el alma .. Y de todos aquellos de los cuales la Mente es causa, lo es también el Bien, pero no viceversa (57). Y el más perfecto, cuanto más perfecto es, de tantas más cosas es causa, porque el más perfecto participa más del Bien... Y el más imperfecto, cuanto más imperfecto es, tanto más a causa de menos cosas... Por ello, pues, es evidente que lo más alejado del principio de todas las cosas es infecundo y no es causa de nada (25).

8. Desenvolvimiento de la progresión por medio de la participación: a) la tríada de la participación: lo imparticipable, los participados y los participantes. — Lo que se halla presente en todas las cosas del mismo modo, para iluminarlas a todas, no está en una sola cosa, sino que está delante de todas... Si estuviese en todas, hallándose dividido entre todas, tendría necesidad a su vez, de otro que unificase lo dividido. . . Si estuviese en una entre todas, no sería más de todas, sino de una sola. Por lo tanto, si es común a todas las cosas capaces de participación y es lo mismo para todas, estará delante de todas. Y esto es lo imparticipable (Inst. teol., 23). Antes de la multiplicidad en todo orden, existe pues una sola mónada, que dota de la razón única y de la conexión a las cosas ordenadas en ella en las relaciones entre ellas y con el todo (21). Todo participante es inferior a lo participado, y lo participado a lo imparticipable. . . Lo imparticipable, pues, gobierno a los participados y éstos a los participantes. En suma, lo Uno está antes de los múltiples, y lo que es participado en los múltiples es al mismo tiempo Uno y no uno; luego cada participante es no-uno y uno al mismo tiempo (24).

Si aquello que en cada una de las series es imparticipable comunica su propiedad a todos los seres que están en la misma serie, es evidente que el Ente primerísimo comunica a todos los entes el límite y conjuntamente la infinitud, siendo primeramente mixto de éstos. Y la Vida comunica el movimiento que se deriva de ella, pues la Vida es la primer procesión y el primer movimiento de la inmóvil existencia del Ser, y la Mente comunica el conocimiento (102).

b) Las énadas divinas como tríadas de bondad, potencia y sabiduría — el conocimiento divino. — Después del Uno primero, entonces, están las Énadas, después de la Mente están las mentes, después del Alma primera, las almas, y después de la Naturaleza universal, las naturalezas (Inst. teol., 21). Si existe lo Uno en sí, existe aquello que primero participa en él y que está unido a él primeramente. Ahora bien, esto se hace por las Énadas (6). Cada Dios es una Énada en sí perfecta y cada Énada perfecta en sí es dios (114). Cada Dios es supraesencial, supravital y supraintelectual (115). Cada Dios es participable, excepto lo Uno. Y es, en efecto, evidente que éste es imparticipable a fin de que no suceda que siendo participado, y por ello devenido (posesión) de alguien, no sea ya más causa de todos los iguales, de los primeros entes y de los entes. Y de que las otras Énadas restantes son ya participadas, lo demostraremos de la manera siguiente: pues si después del primero hubiese otra Énada imparticipable, ¿en qué diferiría de lo Uno? (116).

Si el Uno primero es también el Bien, y en cuanto Uno es el Bien y en cuanto es el Bien es Uno, también toda la serie de los Dioses. . . en cuanto Énada es bondad y Énada en cuanto es bondad (119). Todo ser divino posee por sustancia la Bondad, pero tiene una Potencia única y una Sabiduría oculta. . . Porque si en ellos existe todo, existe Sabiduría, Potencia, Bondad (121). Cada Dios conoce indivisiblemente las cosas divisibles, extratemporalmente las temporales, necesariamente las contingentes, inmutablemente las mudables: en suma, todas de mejor manera que de acuerdo a su orden. Pues cualquier cosa que sea que se halla próxima a los dioses, está conforme a las propiedades de ellos, es evidente, sin duda alguna, que el conocimiento de los seres inferiores existirá en los Dioses no de acuerdo a la naturaleza de los inferiores, sino de acuerdo a la egregia perfección de los Dioses mismos (124).

c) Todo en todos: unidad y distinción de las tres hipóstasis y de todas las formas. — Todo en todos, pero en cada uno en su modo propio, pues en el Ser está también la Vida y la Mente, y en la Vida también el Ser y el Pensar, y en la Mente también el Ser y el Vivir, pero siendo todos aquí a la manera

de Mente, allí a la manera de Vida y allá a la manera de Ser (Inst. teol., 103). Todas las formas intelectuales están las unas en las otras y cada una en sí. Pues si cada mente es indivisible y si la multiplicidad que existe en ella está unida por medio de la indivisibilidad intelectual, en lo Uno estarán todas las cosas, y estarán unidas entre ellas en su indivisibilidad, y todo penetrará en todas partes. Pero si todas las formas intelectuales son sin materia y sin cuerpo, son inconfundibles entre ellas y separadas: cada una, conservando la propia pureza, permanece aquello que es (176).

d) La disposición de los participantes, condición de la presencia de lo divino. — Apenas algo se halla pronto a la participación, todas las potencias de las cosas divinas están presentes, y no para ser sobrevenidas entonces ni ausentes antes, sino estando siempre del mismo modo (Inst. teol., 140) . . . Pero la ineptitud de los participantes se convierte en causa del eclipse de lo divino (143) . . . Por otra parte, separándose algo de los Dioses y convirtiéndose en solitario, se retira por completo en el no-ser y se distribuye, privándose del todo de aquellos que lo contienen (144).